
سعد محمد رحيم
المثقف
الذي يدسُّ أنفه...
سطور
SIDNEY SHELDON NOTHING
IN CUSTODY
The Summer Day Is Done
HARLEQUIN
PALOMAR
THE BONE


مكتبة
التنوير

المثقف الذي يدسُّ أنفه..



سعد محمد رحيم

# المثقف الذي يدسُّ أنفه..

## مقاربات في مفاهيم الأنسنيّة والتنوير والحداثة والهويّة والوظيفة العضويّة للمثقف







# المثقف الذي يدسُّ أنفه..

## سعد محمد رحيم

# Intellectual who tucked his nose...

## Saad Mohammad Rahim

لوحة الغلاف للفنان الأمريكي مايك ستلكي


**الطبعة الأولى: 2016**

إصدار دار سطور للنشر والتوزيع

بغداد - شارع المتنبي - مدخل جديد حسن باشا

هاتف: 07711002790 - 07700492576 - email: bal_alame@yahoo.com





First Published by Dar Sutour For Publishing and Distribution

Baghdad - Iraq - Al Mutnabi street - Jadeed Hasan Basha Entry





الترقيم الدولي: ISBN: 978-1-988295-35-0




# مدخل
# هل من ضرورة لوجود المثقف في المجتمع والعالم؟
# المثقف ناقداً رؤيوياً

بات بعضهم ـ وهم من المثقفين غالباً ـ يتحدثون، اليوم، عن المثقف وكأنه زائدة مزعجة، أو تورّم مؤقت في الجسد المجتمعي، لا معنى ولا ضرورة لوجوده، إنْ لم يكن ثمة ضرر حاصل من ذلك الوجود. وأنه بروز اعتباطي وتشكّل كاذب حدث في غفلة من الزمن، وأن العالم يمكن أن يمضي في طريقه من غير أن يتأثر بأية درجة، أو يأبه، إذا ما اختفى ذلك المثقف من المشهد العام لأي سبب. وباعتقادي يمكن عدّ مثل هذه التخريجات نوعاً من المازوكية أو جلد الذات، أو العدمية، وكلها أمراض نفسية ـ اجتماعية ناتجة عن الإحباط الشديد واليأس والشعور بالعجز أمام ما يجري من وقائع جسيمة على أرض الواقع العراقي، والعربي عموماً، والذي يخفق المثقف في فهمه تماماً وتمثّله، ناهيك عن المشاركة في مواجهته وتغييره.

وإذن، هل من ضرورة لوجود المثقف في المجتمع والعالم؟ ذلك هو





السؤال الذي لابد من أن يعقبه سؤال مكمِّل: وماذا لو اختفى هذا الكائن اللاعب في حقل الثقافة، على حين فجأة، من المشهد الاجتماعي؟

يبدو أننا ملزمون، كلّما استخدمنا اصطلاح المثقف، بتوضيح فحواه ومقصدنا منه، بحكم حدوده السائبة التي يصعب تأشيرها بدقة. تلك الحدود التي تتسع عند بعضهم، وتضيق عند بعضهم الآخر، باختلاف موجِّهاتهم الفكرية، ودوافعهم، وأفق نظرتهم. فما نعنيه بالمثقف سيعيننا في الإجابة عن السؤالين آنفي الذكر.

ليس ثمة توصيف قار يضع المثقفين كلهم في سلّة واحدة.. المثقفون أنماط مختلفة، لكن ما يحدد طبيعتهم هو الموقع والوظيفة.. من هنا سأستبعد المثقف النطاط، الذي لا يُعرف له موقع واضح في خريطة الصراعات الاجتماعية.. ذلك الذي يتقلب على وفق ما تقتضيه مصالحه الشخصية.. وهو نمط لا تخلو منه أوساط ثقافات كثيرة، ومنها وسطنا الثقافي العراقي، والعربي عموماً. وكذلك الشخص الذي يطرح خطاباً امتثالياً لإرضاء المؤسسات السياسية والاجتماعية والدينية ويساير ما هو شائع، لأنه في هذه الحالة يخون وظيفته العضوية في أن يكون قارئاً ناقداً لما حوله، يثير غيظ حرّاس الدوغمائيات، ويعكِّر صفو المخدَّرين بالمعتقدات القدرية التي تمنح عزاءً كاذباً ولا تحقِّق الخلاص.

هناك أيضاً شريحة واسعة من المثقفين العراقيين، وكذا في بلدان عربية أخرى، كشفوا في سنوات المحنة عن الموجِّهات التحتية اللاواعية لأفكارهم وقناعاتهم، وأحياناً من غير أن يفطنوا أو يريدوا. وهي للأسف ذات طابع طائفي أو عنصري أو قبلي ضيق الأفق، مجسِّد لهويات ما قبل دولتية نابذة للآخر، مشبعة بالكراهية، وفتاكة.. إن الطبقة السطحية الرقيقة





من الحداثة والتنوير واليسارية وغيرها، عند هؤلاء الأخيرين، تكسّرت بفعل خضّات الواقع، ليطفو الغاطس العفن وتفوح روائحه الكريهة.

يعرِّف توماس سويل مؤلف كتاب (المثقفون والمجتمع: أنماط المثقفين وأثرها في حياة الشعوب) المفكرين، أو المثقفين ـ واضعاً إياهم في سلّة واحدة ـ بأنهم «فئة المهنيين، أولئك الذين تتعلق مهنهم في المقام الأول بالتعامل مع الأفكار، والكتّاب والأكاديميين، وما شابههم».

ومع أن مثقفاً مدّعياً يمكن أن يكون زائفاً ونبياً كاذباً، أو أن يكون موهوماً، أو أن تنشأ عن أفكاره أضرار جسيمة، أو أن يكون مدافعاً عن أكثر الإيديولوجيات المسبِّبة للشر والعنف والخراب، فإن سويل يضع حتى هؤلاء في خانة المثقفين، طالما كان يصف مهنة لا «تسمية لنوعية أو لقب شرفي». وبرأيه «مثلما أن الشرطي السيء يظل شرطياً... فإن المثقف الضحل الحائر والمخادع يظل بقدرٍ ما عضواً في تلك المهنة مثله مثل النموذج المثالي في المهنة». وهنا يتحدث عن المثقف المحترف، لا الهاوي، قبل أن يبدأ بنقد المهنة، عبر أنماط المثقفين، مستثنياً أسماءً من قبيل ميلتون فريدمان الحائز على جائزة نوبل للاقتصاد، والروائي (السوفيتي) المنشق الكسندر سولجنستين، من غير تسويغ مقنع، سوى أن كتابه يُعنى بتحليل كلٍ من «الرؤية والحوافز والقيود الكامنة وراء الأنماط العامة الموجودة بين أفراد مجتمع المثقفين المعاصرين». وسنرى كيف أن مثل هذا التعريف الفضفاض يترك ثغرة واسعة يمكن منها توجيه اتهامات للمثقفين (عموماً) لا أول لها ولا آخر، وتعريض مكانتهم (جميعاً) للتشكيك. ونقول أولاً إن وجود شرطة سيئين لا يسوِّغ نفي ضرورة مهنة الشرطة، فإن وجود مثقفين زائفين أو منافقين أو





واهمين لا يسوِّغ نفي ضرورة مهنة المثقفين، مع التحفظ على كلمة مهنة بهذا الخصوص. وبالتأكيد فإن المثقف ليس محصّناً ضد النقد والإدانة، فيما من مسؤوليات المثقف الحقيقي التصدي لتلك الأنماط من المثقفين المزوّرين واللاعبين على الحبال وبائعي الأوهام، والقائلين بالحماقات.

يفرِّق سويل بين المثقفين الذين يستخدمون «إمّا مهاراتهم من أجل ترسيخ معايير فكرية وإما التحايل على تلك المعايير وترسيخ أجندات غير فكرية أو حتى مضادة للفكر»، وبين المهندسين والخبراء الماليين والأطباء (مثالاً) الذين يتقيدون بالمعايير الفكرية بصرامة أكثر من المثقفين (المفكرين) أو معظمهم، كما يؤكد. فمغادرة المثقف لحقل اختصاصه العلمي إلى حقل الثقافة تعفيه (أو يعتقد كذلك) من صرامة المعايير، وبذا وقع مفكرون كبار في سوء تقدير مفزع، مثل برنارد شو الذي مدح الديكتاتورية، وأعجب بهتلر وستالين، كما يورد سويل، مستشهداً بمقولة طريفة لجورج أورويل: «إن بعض الأفكار هي من الحماقة بمكان، بحيث لا يمكن أن يصدِّقها إلا مثقف».

لكن يجب أن نعلم أن المعايير المتحكِّمة بالعالم المادي الجامد غير المعايير التي تسيّر مجال السياسة والمجتمع البشري، فهما معاً يخضعان لمتغيرات ومفاجآت، واحتمالات غير متوقعة أحياناً، وليس بالمستطاع السيطرة عليها بيسر. وهذا أيضاَ لا يسوِّغ بأية حال تسفيه وظيفة المثقف.

إن تشظي المعارف، في حقول تخصصية متشعِّبة ومختلفة، له أهميته العلمية في النظريةِ والتطبيق، غير أن الافتقار للرؤية الواسعة الشاملة التي تجمع كلّية الصورة في علاقات أجزائها سيفضي حتماً إلى تخبط في





اتخاذ القرارات في مجالات السياسة والاقتصاد والتعليم وسائر شؤون المجتمع، ويضعف طاقة النقد والاحتجاج والمعارضة في حالات انتهاك الحقوق، والاستغلال، والاستعباد، وغياب العدالة.

وليس المثقفون وحدهم من يمكن أن يعانوا من علل التحيّز وسوء الفهم وسوء الحكم على الأشياء والأحداث والأفكار والأشخاص، الخ.. وإنما المتخصصون كذلك في مجالاتهم العلمية، لاسيما الاجتماعية منها والإنسانية، فهم ليسوا بمنأى عن تأثير الموجِّهات الإيديولوجية والقيم الاجتماعية والسياسية التي يستبطنونها لتلوِّن، فيما بعد، رؤيتهم ومواقفهم.

لا يريد المثقف أن ينوب عن المختص في مجال علمي أو معرفي ما مثل (القانون، الاقتصاد، السياسة الخارجية)، في اتخاذ القرارات، كما يحاول سويل أن يوهمنا، لكنه يبقي القضايا المتعلقة بها موضع نقاش ومساءلة، طالما كانت تتعلق بمصائر الأمة والوطن والدولة.

يتساءل جيرار ليكلرك في كتابه (سوسيولوجيا المثقفين) فيما إذا كان المثقفون يشكِّلون جزءاً من الوظائف، وعن شكل العلاقة التي يقيمونها مع عالم الوظائف الفكرية والثقافية، ليقرّ أنهم يولدون «بشكل تفاضلي في الأوساط المرتبطة بوظائف فكرية، فنية وثقافية». ولكن عليهم، كما يرى، أن يوضِّحوا أولاً الأساس الذي تستند عليه شرعية تمثيلهم لعامة الناس. وهل يمنحهم عدم امتلاكهم للسلطة السياسية التمتع بقدر أكبر من الصدقية بالقياس إلى السياسيين؟. وباعتقادي أن هذه الأسئلة ما زالت شغّالة، وتشمل، لا المثقفين في العالم المتقدّم فقط، وإنما، وبالأخص، مثقفي العالم الآخر، في دول الأطراف.





ترتبط ولادة المثقف الحديث بحسب ليكلرك بعلمنة المجتمع، بالصبغة السياسية التي باتت تطبع ثقافة ما بعد عصر النهضة، بحرية الأفكار، وضغط موضوعة حقوق الإنسان،، واختراع الطباعة، وبتأسيس الجامعات، في مقابل ذلك الخيط الرفيع الذي يصل المثقف بظهور الإيديولوجيات، فمع «الإيديولوجية تنتقل السيادة الفكرية من الدين إلى العلم، من اللاهوت إلى الخطاب السياسي.. تصبح السياسة يوتوبيا الخلاص الجماعي».

وفي سياقنا التاريخي الحالي، في عصر القلق والاضطراب واللايقين واللاعدالة والعنف، تُصبح السياسة قدر المثقف، لا بمعنى أن يغدو هو نفسه سياسياً، وإنما أن يمتلك دراية كافية بالمجال السياسي، متخذاً منه موضوعة رئيسة للتحليل والنقد والتقويم، فوظيفته، ها هنا، هو أن ينغِّص على السياسيين، ويجعلهم مكشوفين أبداً، وتحت طائلة المساءلة. وأن تكون له رؤيته في كيفية إعادة تأسيس ذلك المجال بما يضمن تحقيق قيم الحق والعدل والحرية والتقدّم. مع التأكيد أن هذه ليست وظيفة المثقف الوحيدة.

بالمقابل يتحدث إدوارد سعيد عن المثقف غير المنتمي، الهاوي، المنفي، والمشوِّش على الوضع الراهن، بعدِّه خالق لغة تحاول قول الحق بوجه السلطة، «أميناً لمعايير الحق الخاصة بالبؤس الإنساني، والاضطهاد»، يجهد لتهشيم «الآراء المقولبة والمقولات التصغيرية التي تحد كثيراً من الفكر الإنساني والاتصال الفكري».. وصفتا غير المنتمي والهاوي تمنحانه القدرة على عدم الخضوع لإيحاءات وإملاءات السلطات الساحقة القوة التي يبدو وكأن لا قدرة للمثقف على تغيير واقع





الحال الذي تخلقه تلكم السلطات غير أن يكتفي بدور الشاهد. أما صورته منفياً فتجعل من المثقف دائم الترحال عبر حدود الثقافات. وسعيد نفسه كان رحّالاً معرفياً بين تخصصه الأكاديمي وقضايا السياسة، بين مكانه والعالم، بين اعترافه بحق الضحايا، وإدانته للوضع الذي اختلق ضحايا الضحايا. وهكذا يلخص نيكولاس دوت بويار نظرة إدوارد سعيد: «يلعب المثقف في المجال السياسي دور الوسيط، يؤسس اتصالات، ويقيم روابط بين الثقافات والبشر، ويعزز نزعة إنسانية عقلانية»، فيكمل سعيد مآلات وظيفة المثقف بحيث «يرى الآفاق البعيدة، ويتوفر على الفضاء الضروري لمجابهة السلطة، لأن الخضوع الأعمى للسلطة يبقى في عالمنا أسوأ التهديدات التي تُخيم بضَلالها على الحياة الفكرية النشيطة والأخلاقية».

حين نقول إن الثقافة عدا كونها حزمة من القيم والمعتقدات والمعارف والمعايير والرموز هي طريقة حياة تشمل العلاقات الاجتماعية، وكيفية تعاطي أفراد مجتمع ما مع بيئتهم وعالمهم، فإننا في ضمن هذا المفهوم الواسع لاصطلاح (الثقافة) يمكن أن نحمِّل الفرد المثقف مسؤوليةَ دورٍ أوسع في الحياة الاجتماعية والسياسية.

في الأغلب يكون من ننعته بصفة المثقف متخصصاً في حقل علمي أو إنساني ما (طبيباً، أو أستاذاً جامعياً، أو مهندساً، أو مدرِّساً، أو صحافياً، أو ممثلاً مسرحياً، الخ..) لكنه لا يصبح مثقفاً بحيازة اختصاصه، وإنما بتخطيه لحدود ذلك الاختصاص، مُغيراً على الاختصاصات الأخرى، لاسيما الاجتماعية منها والإنسانية، ورابطاً معارفه بالتاريخ والسياسة وقضايا المجتمع. فهو الفاعل الاجتماعي المتعاطي مع الأفكار التي





تخص الشأن العام، والذي يدلي بآراء مصاغة بألمعية حول القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، عابراً الاختصاصات الضيقة، مقيماً أرضية مشتركة بين تخومها، وناظراً إلى المشهد العام بكلّيته من مسافة كافية تضمن له الإحاطة والوضوح، مسلّحاً بلغة ومنهج وحس جمالي وضمير أخلاقي تجسّد بمجموعها رؤيته إلى الأشياء والعصر والأحداث.

من نتحدّث عنه، من زاوية أخرى، هو المثقف التنويري، يساريّ الهوى، ذو الفكر الأنسني الذي يتعاطى مع مفاهيم من قبيل العقلانية والحرية والذات الإنسانية والعدالة الاجتماعية والسلام والتسامح والتقدّم.. يسعى لفك السحر عن العالم بتعبير ماكس فيبر، ونزع هالة القداسة عن ثقافة أي مجتمع، وتفكيكها، وإرجاعها إلى عناصرها الأولية، وتأشير العوامل التاريخية ـ الدنيوية التي أنتجتها.. فيما فاعليته تتجلى عبر وعيه لمكانته في الخريطة الاجتماعية ودوره فيها، حيث اختصاصه الحقل المعني بالمعرفة والجمال، والمتلوّن بالسياسة في راهننا، على الرغم منه.

لا يمتلك المثقف حلولاً جاهزة سحرية لمشكلات الواقع. وأفكاره التي يطرحها ويتم تداولها ـ تبادلاً واستهلاكاً ـ لا ننتظر منها تحقيق معجزات سريعة. فما يغيّر الواقع ويحوِّله يتمثّل بجملة عوامل محرِّكة تتعلق بقوى السلطة وما يقاومها، وصراعات المصالح والإرادات. أما مهمة المثقف فهي طرح تلكم المشكلات، وإخضاعها للسجال العام، وللنظر التحليلي النقدي، وبيان أبعادها، إلى جانب اقتراح الحلول لها، وهي بطبيعة الحال قابلة للنقد والنقاش. ليشكِّل مجتمع المثقفين، في النهاية، قوة ضغط فاعلة، مؤثرة في مجريات الأحداث.





أن تكون مثقفاً بهذا المعنى يجعلك في موقع صعب من الخريطة الاجتماعية ـ السياسية، متحملاً في الأقل مسؤولية أن تبقى شاهداً لا يكل. ومن يتخذ موقفاً ذا بعد ثقافي ـ سياسي بشكل مؤقت لا يعد مثقفاً.. أن تكون مثقفاً هو أن تقرر التورط في الممارسة الإبداعية الجمالية، كما في الشأن العام، ما حييت.

قلنا أن المثقف ليس ساحراً، ولا صانع معجزات.. إنه فاعل اجتماعي، يمتلك وسيلة تعبير يُفترض أن تكون متقدمة بالقياس إلى الآخرين، وله عدّة لغوية ومعرفية وفنية.. هنا أستخدم مفهوم المثقف لأشير إلى منتج الثقافة بمستويين فكري وجمالي، يهتم بالشأن العام، ويبث خطاباً، ويسعى لتمثيل ذاته وجماعته وعصره، قارئاً ومستكشفاً لتناقضات الماضي والحاضر واختلالاتهما، ورؤيوياً يمثل صوت المستقبل.. أما من ينتظرون من المثقف أن يحوِّل واقع حال البلاد، بوساطة قصيدة، أو عمل روائي، أو لوحة فنية، أو عرض مسرحي، أو دراسة فكرية، الخ.. بين ليلة وضحاها، فهذا مما لا يُعقل. فالأفكار والقيم الجمالية لا تصبح جزءاً من وعي الأفراد، يؤثر في السلوك الاجتماعي، ولا محفِّزاً تاريخياً حقيقياً، إلا بعد مرور زمن طويل، وبتوافر شروط تاريخية؛ نفسية واجتماعية واقتصادية.

المثقف الذي نعوِّل عليه، والذي هو مقصد هذا الكتاب عنواناً ومتناً، هو المثقف الذي يغادر منبر الخطابة ذات البعد الواحد موقعاً، إلى فضاء الحوار المفتوح مع الذات والآخر. ولا يدّعي احتكار الحقيقة. أما وظيفته الفكرية والثقافية، ومشاركته في الشأن العام، فتتجلى بالحفاظ على زخم المعارضة داخل كيان المجتمع وحقله السياسي، وتعريض





الثوابت إلى هزّات، وفكفكة اليقينيات بتعريضها للأسئلة، وصنع الجمال، واجتراح الأمل.

يتضمن الكتاب أربعة أقسام يناقش القسم الأول المعنون (الأنسنية في أفق ثقافتنا) نشأة الأنسنية، ومفاهيمها الرئيسة والحافة (العقل، العقلانية، الذات، الفردانية، الحرية، الخ) ومآلاتها في فكر ما بعد الحداثة، وفي الفكر العربي الحديث، بدءاً من فكر النهضة العربية، ومروراً بالفكر الماركسي كما فهم عربياً والفكر القومي العروبي والفكر الديني وأخيراً الفكر الليبرالي. ومحاولة في الإجابة عن السؤال: «لماذا تعثر الفكر الأنسني في الفضاء الثقافي العربي، ودور الدولة في ذلك. وينتهي القسم بملحقين، يتحدث الأول عن الأنسنية في فكر الراحل إدوارد سعيد، والثاني عن فكرة الحرية وغموضها. أما القسم الثاني المعنون (وعود التنوير وصراعات الهوية: مفارقة العقلانية المنتجة للعنف) فينطلق من مفهوم عام للتنوير، وتأشير بعض أقانيمه، قبل أن يُعنى بمفاهيم الهوية والهجنة والثقافة، ليقارب التنوير منهجياً بعدِّه الموقع الذي يُفعّل بمسارات شتى علاقة الأنا بالآخر. وكيف تفضي صراعات الهوية ذات المحتوى الثقافي (الجوهراني) إلى العنف. لنخلص إلى فكرة أن التنوير حركة إنسانية كونية، لابد من قراءة تاريخها، وتمثل مفاهيمها وطروحاتها، بشرط إخضاعهما للتحليل النقدي المستمر. وللقسم الثاني هذا ملحقان، تضمن الأول حواراً أجراه (حسين محمد رشيد) مع المؤلف ونشر في جريدة التآخي بتاريخ 29/ 10/ 2015، وكان موضوعه مناقشة أفكار المفكر العالمي (تزفيتان تودوروف) كما وردت في كتابه (تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية). والملحق الثاني





هو نص حوار شامل أجراه صفاء ذياب مع المؤلف حول كتابه (روافد النهضة والتنوير: مرويات فكرية) ونشر بجزئين في جريدتي (الصباح) العراقية بتاريخ 3/ 2/ 2016، وجريدة (القدس العربي) اللندنية بتاريخ 8/ 2/ 2016.

في القسم الثالث المعنون (المثقف الذي يدّس أنفه...) توضيح لمفهوم المثقف في ضمن السياق الذي يحدد موقع المثقف ودوره ووظيفته العضويه في الحراك الاجتماعي. وهو المثقف الذي يتعاطى مع الأفكار وينتجها، ويهتم بالشأن العام، ويكرِّس صورته بوصفه محتجاً مدنياً. وكيف أن كل جيل يخلق مثقفيه الممثلين له.

وفي ملحق القسم الثالث حوار أجراه (جبار موات) مع المؤلف ونشر في مجلة (دبي الثقافية) العدد 57 بتاريخ فبراير 2010.

عُنون القسم الرابع بـ(تمثّلات الحداثة)، ويحتوي أربع فقرات تناقش كتاب فاطمة المحسن (تمثّلات الحداثة)، تهتم الفقرة الأولى بالنخب وبناء الدولة الحديثة، وفي الفقرة الثانية استقصاء عن العلاقة بين المثقفين والمجتمع والدولة، وتسلط الفقرة الثالثة الضوء على الصلة بين المدينة والطبقة الوسطى ومشكلات التحديث، فيما تختص الفقرة الرابعة بالحداثة والمثاقفة كما عُرفتا في فضائنا الثقافي.

يُختتم الكتاب بموضوعة؛ المثقف، المجال السياسي، الدنيوية، منظوراً إليها في ضوء مفاعيل علاقة المعرفة بالسلطة.

جاءت مقاربات الكتاب عبر معاينة للوضع العراقي والعربي والدولي في هذا القرن الواحد والعشرين بصراعاته ونذره ووعوده، وما يستطيع





المثقف أن يؤديه في إطار وظيفة عضوية فعّالة. وهذه كلها محاولة متواضعة أرجو أن تنطوي على بعض الفائدة المعرفية، وأن تفتح المجال لحوار معرفي خصب ومنتج.

**سعد محمد رحيم**

**بغداد/شتاء 2016**





# القسم الأول

# الأنسنية في أفق ثقافتنا

## المقدمة

نشأت الأنسنية (Humanism) في خضمّ الهزّات الفكرية التي حدثت في عصر النهضة الأوروبية لكسر القيود التي أبقت الإنسان، لمدة طويلة، في حالة من عبودية للسلطات الفاعلة في حينها (الكنيسة والمَلَكيّة والإقطاع)، وحالت دون تحرر العقل الذي هو المقدِّمة لتحرير الإنسان.

وإذا كانت الأنسنية قد بزغت في عصر النهضة، إلاّ أنها لم تتأصل وتزدهر إلا في عصر التنوير (القرنان السابع عشر والثامن عشر).. من هنا ترتبط النزعة الأنسنية بسياقها التاريخي ـ الحضاري، وبأرضيتها الاقتصادية الاجتماعية. وهي على الرغم من بعدها الإنساني الشامل إلا أنها مطبوعة بطابعها الأوروبي الغربي، حيث وجدت في فضاء الثقافة البرجوازية التي هي دالة المرحلة الرأسمالية الممتدة تاريخياً عبر أكثر من أربعة قرون. ومع هذا فإن الفكر الأنسني بمقولاته الكبرى ليس غربياً خالصاً، بل هو ذو بعد وعمق إنسانيين جليين. فليس من المعقول، في سبيل المثال، أن نجعل من الحرية محض تخريج غربي لا يخص الآخرين، ومن المضحك أن نتحدث عن العقل بوصفه ملكية محتكرة للغرب.





على قواعد الفكر الأنسني شيدت أفكار متناقضة، لم تكن كلها وفيّة لها، ومنها (الليبرالية، الاشتراكية، الوجودية، العدمية، الفاشية، الخ..) وهي، كما نلاحظ، متباينة في توجّهاتها ومساراتها، فكل منها استثمر تلك القواعد، أو بعضها، وحوّرها، في ضوء أغراض وأهداف ومصالح مختلفة.

بدأت الحركة الأنسنية، لا من نقطة شروع جديدة تقطع مع ما قبلها، بل من رحلة معرفية إلى الماضي للبحث عن جذور الفلسفات العقلانية والديمقراطية في التراث الغربي، لاسيما الإغريقي منه، أي الفلسفات ما قبل المسيحية. وكانت فكرة مركزية الإنسان في العالم ومسؤوليته (وحده) عن خلاصه، معتمداً على معاييره العقلية والقيمية، ومبادراته، هي النقطة التي واجه بها دعاة الأنسنية سلطة الكنيسة. وفيما بعد أُنجزت خطوات سياسية متقدمة جسدت الديمقراطية في التطبيق، والمتضمنة لحرية الرأي والتعبير والمعتقد والعمل، فضلاً عن حقوق الإنسان واللائحة الصادرة عن الأمم المتحدة باسمها في العام 1948. وهذه في حقيقتها ثمرة لانتشار الفكر الأنسني واختراقه لنسيج الإيديولوجيات السائدة التقليدية منها والمستحدثة، وللرأي العام في كل مكان. إلى الحد الذي أصبحت فيه مفاهيم كالديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات العامة والمجتمع المدني والتسامح مما تتسابق الجماعات والحركات السياسية والحكومات على تبنيها والمزاودة بها، سواءً أكان حقيقةً أو ادّعاءً.

بقيت النزعة الأنسنية محددة ومتعينة بنطاقها الأوروبي. ولحقبة طويلة تمثّلت نظرة الأوروبي/ الغربي إلى الآخر غير الأوروبي على وفق





معايير أنتجت تراتبية عرقية لتكرِّس ما سميّ بـ(المركزية الأوروبية)، بعد أن أضحى، لا الفكر التنويري الأنسني الغربي فقط، وإنما تطورات التكنولوجيا والعلوم التطبيقية كذلك في خدمة السيطرة الكولونيالية.

إن عقلانية عصر التنوير التي تحوّلت إلى عقلانية أداتية مجردة من بُعدها الأخلاقي تسببت فضلاً عن افتتاح العهد الكولونيالي المقيت في ظهور الفاشية والنازية، واندلاع أكثر الحروب عنفاً وقساوة في التاريخ. وعلينا أن لا ننسى أن المذهب الأنسني كان محكوماً بشروط ولادته المكانية والزمانية (أوروبا ما بعد القرون الوسطى، وازدهار التجارة، والاكتشافات الجغرافية، والاستعمار).. حصر نفسه في نطاقه الأوروبي (مركزية غربية) ورأى الآخر (غير الغربي) في ضوء مقتضيات السلطة والموقع والمصالح.

تنبه فرانز فانون إلى هذه الحقيقة المؤسية، قائلاً: «اتركوا أوروبا هذه التي تكثر من الكلام على الإنسان، مع بقائها دائبة، مع ذلك، على اغتيال البشر في كل مكان تجدهم فيه... إن كلاً من حركاتها قد أدت إلى تفجير حدود المكان والفكر.. لقد نبذت أوروبا جميع اشكال المهانة وصيغ التواضع؛ غير أنها قامت، في الوقت نفسه، بإدارة ظهرها لجميع أشكال العزاء والحنان... فحين أبادر إلى البحث عن الإنسان في تكنولوجيات أوروبا وأساليبها، لا أرى سوى سلسلة متعاقبة من أشكال الإنكار والنفي للإنسان، مع طوفان من جرائم القتل»[1].

(1) فرانز فانون، نقلاً عن؛ إدوارد سعيد، (فرويد وغير الأوروبيين)، دار الآداب، بيروت، 2004، ص30ـ31.





وفي رأي إدوارد سعيد فإن الهجوم الجارف لفانون على أوروبا لا يقتصر على نشاطها الكولونيالي العريض، بل أن دافعه الأساسي «كان متمثلاً بشمل مجمل النزعة الإنسانية الأوروبية بالذات، ذلك الصرح الذي أثبت عجزه عن تجاوز حدود رؤيته الخاصة القائمة على الحسد والغيرة»[1].

يعي إدوارد سعيد أن الفكر الأنسني لا يمكن إنكاره ونسفه بسبب ممارسات أوروبا في العهد الكولونيالي وتجارب المركزية الأوروبية.. وأن هذا الفكر يمكن أن يتجاوز عثراته ويتعلم من أخطائه، وأن بالمستطاع «صياغة نمط آخر من الأنسنية يكون كوزموبوليتياً وعميق التجذر في اللغة والأدب غير الأوروبيين بطرائق تستوعب دروس الماضي الكبيرة»[2].

تتضمن هذه الدراسة، فضلا عن المقدمة التي تتناول نشأة مفهوم الأنسنية مع إشارات إلى تطوره تاريخياً، ثلاثة مباحث.. يتطرق المبحث الأول إلى مفهوم الأنسنية، والمفاهيم الحافة به، مثل (الذات/ الفردانية، العقل والعقلانية، الحرية، العلمانية، التسامح، الحداثة، ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية).. أما المبحث الثاني فيختص بعلاقة الثقافة العربية المعاصرة بالفكر الأنسني، بدءاً من فكر النهضة العربية، مروراً بالماركسية العربية والفكر القومي العروبي، وخلاصات لأفكار الحركات الدينية وتيارات الليبرالية العربية، ومواقف كل منها من أفكار

---

(1) م. ن، ص32.

(2) إدوارد سعيد، (الأنسنية والنقد الثقافي)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005، ص27.





النزعة الأنسنية، كما جرت استعارتها وفهمها وتمثلها أو التنكيل بها ورفضها، في الفضاء الثقافي العربي.. مع تلميحات إلى الأنسنية في فكرنا المعاصر. وخصص المبحث الثالث للإجابة عن السؤال؛ لماذا تعثّر الفكر الأنسني في الفضاء الثقافي العربي؟.. لتكون الخاتمة محاولة في توضيح الكيفية التي بها نفكّر ثقافتنا وواقعنا في أفق الفكر الأنسني.

## المبحث الأول:

## الأنسنية، المفهوم والمفاهيم الحافة

### الذات (الفردانية)، والعقل، والحرية:

مثّل بزوغ فكرة (الإنسان/ الذات) شعاعاً حاداً شرخ الكثافة الخانقة للعصور المظلمة.. صار الإنسان في مركز العالم يوم اتخذ مكانه في القلب من انشغالات الفلسفة والدرس النظري.. ولولا ذلك لما كان ثمة سبيل للثورة العلمية والصناعية فيما بعد.. لم تكن الذات اكتشافاً خالصا لفكر التنوير، لكن الأخير تمحور حول مفهوم الذات بعدِّها حريةً وإبداعاً عقلياً.. وما كان للمذهب الأنسني أن يوجد من غير ذلك. من غير نور العقل وبشارات الحرية، بالتوازي مع فك السحر عن العالم بحسب تعبير ماكس فيبر. وقد أعتبر التنوير، كما يحدد مفهومه ماكس هوركهايمر وثيودور. ف. أدورنو في كتابهما (جدل التنوير: مشكلات فلسفية) «تعبيراً عن فكرة التقدّم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً... كان برنامج التنوير برنامجاً يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيّلة سند العلم»[1]..

(1) ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، (جدل التنوير: شذرات فلسفية)، ترجمة: الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2003، ص23.





كان العقل بحاجة إلى التحرر. ولم يعنِ التحرر أكثر من أن يتحرر الإنسان من اشتراطات الطبيعة أولاً، والمجتمع بسلطاته كافة ثانياً، ليعيد ترتيب علاقته بهما. وكما أن القيم الأخلاقية في الفكر الأنسني ترتبط بالإنسان وقيمه وكرامته، ومصالحه العليا، وليست كونها محض أوامر ونواهي صادرة من عالم ما وراء الطبيعة، فإن المعرفة تتحقق على وفق ذلك الفكر بالتجربة، والملاحظة، والشك المنهجي العلمي، والتحليل المستند إلى معطيات واقعية، وبوساطة العقل البشري وحده.. أي أنه لا يُستلهم من مصدر ما ورائي.

لم يعد العقل يستمد مشروعيته إلا من ذاته، ولم يعد الإنسان يقرر شرط كينونته إلا باستقلاله النسبي وبضمان حريته. وكانت تلك تباشير الحداثة.. الحداثة التي أكدت، كما يقول فيتو على «أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم»[1]. إذ صار بمقدور الإنسان الحديث، للمرة الأولى، أن يرى «نفسه في مرآة مجلوّة فيتمثل من خلالها العالم بعدما كان ضباب القرون الوسطى اللاهوتي بحجب عنه هذه الرؤية الواضحة»[2].

غيّر الفكر الأنسني الترسيمة المعرفية للعلوم الإنسانية كافة من خلال تغيير رؤية البشر إلى أنفسهم وإلى العالم والتاريخ، ممهداً لعصر رأسمالي متقدّم وثورة صناعية عظيمة، وتحوّلات سياسية ما زالت بلاغتها تتصادى في أربعة أركان الأرض. فمع النزعة الأنسنية صرنا فلسفياً في إطار الأبستيمة التي طرفاها المحايث والمتناهي، أي

---

(1) فيتو، نقلاً عن؛ مجموعة كتّاب، (مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر)، ترجمة وتقديم: محمد الشيخ وياسر الطائري)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص12.

(2) م. ن، ص12.





الدنيوي. فهذه النزعة ليست ديناً جديداً في رأي دعاته بل هي البديل المنطقي للدين.. وليست عقيدة مادية مغلقة بل فكرة مفتوحة على الوضع البشري والطبيعة والعالم.

الكلمة المفتاح التي يوردها إدوارد سعيد في تقابل مع الأنسنية هي الدنيوية، التي يستحيل التملص من شروطها القائمة فيما هو تاريخي حقيقي حيث كل شيء متورط بالسلطة والموقع والمصالح.. الدنيوية التي يعني بها «مستوى ثقافياً أكثر تحديداً يقول أن كل النصوص وكل التصوّرات كامنة في هذا العالم ومحكومة بوقائعه العديدة المتغايرة»[1].

ولد المثقف الحديث في حاضنة الفكر الأنسني، مبشّراً رسولياً من نوع مغاير لنمط المبشِّر والداعية الديني السائد. وفاعلا اجتماعيا يدس أنفه في الشأن العام، وخالقاً للمعرفة والجمال، وناقداً للسلطات العاملة. متسائلاً، محيِّراً بوجوده الباعث على القلق، لامنتمياً بطريقته الخاصة، ومعكِّراً لصفو المجتمع التقليدي. تلك الولادة التي رافقت مشروع العلمنة، وتكوين الدول القومية، وصعود الطبقة البرجوازية، واختراع الطباعة ونشوء الصحافة، وبروز أنواع أدبية جديدة (الرواية والقصة القصيرة والشعر الحر والسيرة الذاتية، الخ) وقيام الجامعات، فضلاً عن ازدهار علوم إنسانية عديدة منها؛ (علوم الاقتصاد والاجتماع والأنثروبولوجيا).

بحسب جيرار ليكلرك مؤلف كتاب (سوسيولوجيا المثقفين) فإن ولادة المثقفين ارتبطت «بعلمنة المجتمع، بالسياسة، بالثقافة في القارة الأوروبية، يُربط المثقفون بالحداثة، أي بالعلمانية بالتعددية الدينية،

(1) إدوارد سعيد، (الأنسنية والنقد الثقافي)، م. س، ص70 ـ 71.





بحرية الأفكار وبظهور الطباعة في نهاية القرن الثامن عشر، بالثورة الفرنسية وبضغط ما يُعرف بـ«بحقوق الإنسان»[1]. كما ارتبطت «مع ظهور الجامعة، المؤسسة العلمانية، النابعة من تأسيس الجمهورية، ثم من الانفصال بين الكنيسة والدولة»[2]، عندئذ يصبح المثقفون الحديثون «ورثة رجال الدين في العصر الوسيط وورثة المتعلمين في النظام القديم»[3]، فهم في التحصيل الأخير أبناء عصر التنوير والنزعة العلمانية. وبحسب هذا التحديد يصبح نعت المثقف مرادفاً لنعت العلماني.

كان جوهر فكر النهضة، ومن ثم فكر التنوير الأوربيين، علمانياً بدأ بنقد المؤسسة الدينية، والدعوة لفصل الدين عن الدولة، وكشف الغيبيات بمنظور العلم، ورفض الطقوس التي وجدت لتعزيز سلطة الكنيسة وإبقاء العامة في حالة من التبعية العمياء لرجال الدين، وفي وضع مزرٍ سمتاه الفقر والجهل. حيث كانت الكنيسة تحدد الطريقة التي ينظر بها الأفراد إلى أنفسهم، وإلى العالم والكون. في مقابل أن هذا العصر الحديث فكّك العلاقات الاجتماعية الاقتصادية القديمة، والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية المرتبطة بها، لتولد في أعقابها علاقات وتشكيلات اجتماعية اقتصادية جديدة.

استندت العلمانية، كما يكتب إدوارد سعيد، إلى الفكرة القائلة؛ «إن العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء... وإنه يمكن اكتناهه عقلياً وفق المبدأ الذي صاغه فيكو في العلم الجديد إذ قال؛ إننا ندرك

---

(1) جيرار ليكلرك، (سوسيولوجيا المثقفين)، ترجمة: د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008، ص30 ـ 31.

(2) م. ن، ص44.

(3) م. ن، ص41.





فقط ما قد أنتجناه»[1]. وعموماً فإن سعيد يتحدث عن الأنسنية كمذهب نقدي «يستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح»[2].

## الأنسنية وما بعد الحداثة:

زعزع تيار ما بعد الحداثة مكانة الإنسان، وأزاحه عن مركز العالم والوجود.. ولم تعد الثقة بالعقل أداةً لمعرفة الحقيقة راسخة ومحسومة. كما صُوِّرت الحرية غاية مثالية لحالمين موهومين. فأول ما ابتغت ما بعد الحداثة نسف شعار التنوير، كونه وهماً في عرفها. وتقويض سردياته، وتفكيك ادعاءاته، وفضح مسؤوليته عمّا آلت إليه البشرية من عماء إيديولوجي، وأنظمة شمولية وفوضى وحروب.. فكفّت عن القول بإمكانية العقل على الإمساك بالواقع في حقيقته الجوهرية الواحدة حيث «لا يمكن تناول الواقع والفكر إلا باعتبارهما متجزئين متشذرين، وبأن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة»[3]. وقد رأى ميشيل فوكو الإنسان اكتشافاً متأخراً للفكر الحديث، وأنه في سبيله إلى الانقراض.. إن فكرة الذات الحرة العقلانية، والتاريخ الذي هو تاريخ تقدّم العقل والإنسان هي المقصد في أطروحة فوكو.. عندئذ تصبح الذات محض جسد مسيطر عليه بوساطة سلطة تمتلك تقنيات ومناورات وتكتيكات، وتمتلك معرفة تنتجها.. «وتشكل تلك المعرفة وهذه السيطرة ما يمكن تسميته تكنولوجيا الجسد السياسية»[4] بحسب فوكو.

---

(1) إدوارد سعيد، (الأنسنية والنقد الثقافي)، م. س، ص27.

(2) م. ن، ص42.

(3) مجموعة كتّاب (مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة)، م. س، ص16.

(4) ميشيل فوكو.. نقلاً عن؛ دريفوس أوبير، رابينوف بول (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية) ترجمة: جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لم تذكر سنة النشر ص104.





يصبح الجسد جزءاً من مجال سياسي تتحكم به علاقات سلطة، ليس للفرد من سبيل لمعرفة أبعادها وتأثيراتها كلها، ناهيك عن القدرة على مواجهتها بفعالية. «فعلاقات السلطة تُمارس تأثيراً مباشراً عليه، إنها تستثمره، توسمه، تروِّضه، وتعذِّبه، تفرض عليه أعمالاً، تلزمه باستعراضات، وتتطلب منه إشارات..»[1].

يصبح الجسد، وما زلنا مع فوكو «الذرة الوهمية لتصور إيديولوجي»[2]. فوكو الذي ينطلق دوماً من معادلة (المعرفة سلطة).. تلك العبارة التي يراها زلوترويك حفارة قبر الفلسفة، لأنها تصنع، وتعزز سطوة العقل الكلبي المقاوم لكل تنوير جديد، ذلك أنه لا يبالي بحاجات الذات وقيمها وحاجات الآخرين ومبادئهم.. رافضاً اي معرفة حقيقية بالذات والغير. وهو بكشفه وإقراره وجود إرادة للقوة تختفي وراء واجهة الأخلاق والميتافيزيقيا إنما ترسخ نزعة لا أخلاقية جاعلة العقل المعاصر «يبحث عن غاياته بلا أخلاق أو مروءة، أي بكيفية كلبية ليس فيها اعتبار للأعراف والتقاليد والمثل»[3] أي أن هذا العقل، وبتعبير زلوترويك «لم يسر.. في الاتجاه الذي يمكنه من تطوير فكر الأنوار»[4].

الأنسنية هي الفكرة التي جعلت من الإنسان مركز الفكر والوجود.. أعلت من قيمته ومكانته عبر تحرير ذاته من سلطة القطيع والرعاة المزيفين، بتأكيد حريته شرطاً ضرورياً لضمان كرامته وآدميته. وكان الإنسان بهذا المعنى اكتشافاً متأخراً جداً إذا ما أخذنا الأمر من منظور قدم وجوده على

---

(1) م. ن، ص104.

(2) م. ن، ص110.

(3) دريفوس أوبير، رابينوف بول (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية)، م. س، ص148 ـ 150.

(4) م. ن، ص150.





كوكب الأرض، وحتى من منظور تاريخ الحضارة. ويذهب مفكر مثل ميشيل فوكو إلى حد جعل فكرة الإنسان مؤقتة مثل أية فكرة أخرى. وإنه في حقيقة الأمر لم يعش سوى قرنين قبل الإعلان عن موته. فهو لم يكن، برأيه، أكثر من ثلمة في مسار تاريخ الفكر وتاريخ الحضارة، أي تاريخ الإنسان نفسه. ولا شك ان فوكو يعني بقوله؛ الإنسان المعرّف بحسب أطروحة عصر التنوير وصعود البرجوازية كطبقة قائدة للفعل الاجتماعي.

في مقابل تنبؤ ميشيل فوكو بموت الإنسان المفكّر به في انشغالات المذهب الأنسني منذ القرن السابع عشر بوصفه ذاتاً واعية حرة، يدعو ألان تورين إلى إعادة الاعتبار للذات طرفاً في الحداثة الحاملة لإرث الأنسنية.. الطرف الذي ابتلعه الطرف الآخر له، والمقصود العقل الذي غدا أداتياً خالصاً. الأداتية التي قادت إلى الشمولية، وإلى تغوّل سلطة المجتمع على حساب حرية الفرد.. يقول تورين: «الإنسان الحديث مهدد باستمرار بالسلطة المطلقة للمجتمع. ولأن قرننا وقد سوّدت الشمولية صفحاته يميل أكثر من القرن السابق إلى الاعتراف بفكرة الذات كمبدأ مركزي لمقاومة السلطة القهرية»[1]. ومثلما تؤدي النزعة الذاتية، برأيه، إلى الوعي الزائف فإن الفكر الأداتي يؤدي إلى القمع.

تأصلت المركزية الأوربية في عصر التنوير، وقد نظّر أشد دعاة العقلانية والحرية حماساً لفكرة تفوق أوروبا على القارات الأخرى، وضرورة استعمارها لتمدينها، وتخليصها من واقعها الهمجي الوحشي المتخلف.

لكن لم تكن الدعوات كلها تتجه نحو التقليل من شأن الحضارات

(1) ألان تورين، (نقد الحداثة) ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص284.





الأخرى وتبخيسها قيمتها.. وحتى من بين المستشرقين من كان يعتقد أن الحل لأزمة المجتمعات الأوربية قد يكون حاضراً في فلسفات الشعوب الشرقية وأنماط حياتها. ففي «أثناء حقبة التنوير راجت مختلف أنواع التصوّرات عن المجتمعات والقبائل الأجنبية، سواء منها ما هو واقعي أو متخيل، وذلك بهدف انتقاد مظان الحمق والقصور في الحضارة الأوروبية»[1]. ناهيك عن الرأي الشائع من أن التعرف على المجتمعات الأخرى كفيلة بتصحيح فهم المجتمع الغربي لنفسه.

وصل الأمر في أطروحات ما بعد الحداثيين إلى التشكيك بمرتكزات النزعة الإنسانية عموماً بدءاً من فكرة الإنسان ذاتها؛ الإنسان وعياً عقلانياً وإرادة وحرية، كما لو أن تلك النزعة لم تكن سوى ميتافيزيقيا هشة أوهمت أجيالاً من المفكرين، وقادَتْهم إلى طرق مسدودة. ذلك الإنسان المتخيَّل لم يعد له موقع في فضاء الفلسفة الحديثة بعدما جرى التركيز على الأنساق والبنى المتحكمة بالمسار والتاريخ البشريين في مقابل الإطاحة بأي شكل من أشكال الإيمان بفكرة أن «المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأن التاريخ يحقق نوعاً من التقدم، وأن لذلك التقدم اتجاهاً ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف بشريين»[2].

---

(1) جي. جي. كلارك، (التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي) ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، العدد 346 ديسمبر 2007، ص52.

(2) د. عبد الرزاق الدواي، (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص8.





## المبحث الثاني:
## الأنسنية ومآلاتها في الفكر العربي الحديث

لم تصلنا أفكار النزعة الأنسنية، في الغالب، إلا في شكل أصداء باهتة وخافتة وحيية.. في صيغ إنشائية عائمة أو في لباس إيديولوجي فضفاض.

صحيح أن ثمة محاولات جرت لترصين أسس أبستيمية عقلانية راحت تزعزع الأبستيمية الفكرية الموروثة في الدائرة الوجودية الإسلامية منذ العصور الوسطى، والتي سبق وأن طرحت عنها عوالقها العقلانية المتحررة (الإنسانية) المكتسبة في عصر الازدهار الفكري والفلسفي الذي ابتدأ بطروحات المعتزلة وبلغت ذروته مع منهجية ابن رشد ونظرية ابن خلدون، ليمر بعدئذٍ في مرشحات المدارس الفقهية المنغلقة على نفسها، الحارسة لميتافيزيقيا فاقدة لمسوِّغات فاعليتها التاريخية البانية، والتي تحضر، حتى اليوم، في خطاب المؤسسات ذات الصبغة الأصولية، وحتى الشمولية والفاشية. ومع الصدمات التي تعرضت لها المجتمعات العربية منذ غزو نابليون لمصر 1789، تصدّعت قناعات النخب والفئات الاجتماعية المختلفة، لاسيما المتعلمة منها، في البلدان العربية.. تلك التصدّعات التي تفاوتت في شدتها زمانياً ومكانياً، تاركة آثارا عميقة وأخرى سطحية في بنى تلك القناعات.. ولتتبع مسار ذلك التأثير لابد من أن نبدأ من فكر ما سمي بالنهضة العربية التي ترى سرداياتنا الفكرية أن افتتاحها كان على يد الشيخ المصري رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873).





حاول النهضويون/ التنويريون العرب الأوائل منذ منتصف القرن التاسع عشر ابتكار النسخة العربية (المكيّفة والمنقّحة/ المعدّلة) من فكر التنوير الأوروبي.

بدأ فكر النهضة العربية بمجموعة صدمات وحالات تماس (غير ناعمة في البدء) مع فكر الغرب التنويري والليبرالي.. إذ جاءت أفكار الثورة الفرنسية بسفن الحملة النابليونية لغزو مصر، وعمّت، وإن على استحياء، أفكار التنوير الأوروبي أرجاء العالم العربي مع تدشين العهد الكولونيالي. ومع احتكاك عقول أعلام النهضة مع واقع الغرب وفكره منذ عودة الطهطاوي إلى مصر وتأليفه كتابه الشهير (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) تولدت اهتزازات قوية خلخلت البنية القيمية والمفهومية المتقرنة للثقافة الموروثة، من غير أن تترك فيها حالات تصدّع عميقة.. كان ثمة جهاز مفهومي جديد يحاول اختراق سطح الثقافة السائدة مثيرة أسئلة ما كانت لتخطر على البال قبل ذلك.. أسئلة تتعلق بالهوية وواقع التخلف وحدود السلطة وعلاقتها بالمجتمع، والتعليم، وحرية المرأة، والاستقلال، وشكل الحكم. فيما يبقى القاسم المشترك بين معظم مفكري النهضة هو الالتقاء «عند أفكار محورية هي: الاستقلال، الديمقراطية، العقل»[1].

عاشت النهضة العربية تناقضاتها التي لم تستطع حسم أطرافها إلا بتوفيقية تلفيقية ما كان لها أن تدخلنا عصر النهضة والتنوير الحقيقي..

---

(1)غالي شكري، (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، دار الطليعة، بيروت/ ط1/ 1978، ص140.





بقيت العقلانية مبقّعة بالخرافة. والفردانية ضائعة في موجات اغتراباتها الجديدة التي أوجدها التطور الرث والقمع السلطوي. فيما لم تجد الحرية والعدالة والمساواة لها أطراً قانونية ومؤسساتية تمنح الإنسان حق الحياة السعيدة والكريمة. وكانت مفارقة النهضة العربية أن أغلب روادها المفكرين خرجوا من مؤسسة الدين (لاسيما الأزهر في مصر) وحاولوا إجراء زحزحة في العقائد الدوغمائية، وطرح ترسيمة معرفية مغايرة للسائد.. وكان «فكر الثورة الفرنسية هو أبرز المؤثرات الأجنبية في نشأة الفكر المصري (والعربي) الحديث»[1]. وتباينت درجة توجّههم نحو الغرب من متطرفين نادوا بالقطيعة مع التراث العربي الإسلامي والاندماج بالحضارة الأوروبية الحديثة، وآخرين، متطرفين أيضاً، دعوا إلى الاكتفاء بالمرجعية الفكرية الإسلامية، والامتناع عن أي نوع من الانفتاح الفكري والمعرفي مع فكر الغرب.. وفي حديثه عن الحالة المصرية التي هي المثال العربي الأكثر تميزاً في بلورة فكر النهضة والتنوير يقدم غالي شكري صورة مختصرة للتيارات الفكرية العاملة في الواقع المصري الحديث.

«وبينما كان التاريخ الفرعوني يلقى صدى عميقاً في دعوات عبد العزيز فهمي وعبد القادر حمزة ومحمود عزمي وسلامة موسى، كان حماسهم للغرب صوتاً لا صدى. والإصلاح الديني عند محمد عبده هو العودة إلى الينبوع، أي الإسلام، ولكن دون المساس بمنجزات العصر التكنولوجية. والدعوة السلفية ذاتها تتخذ من الإسلام إيديولوجية، أما الحضارة الحديثة فهي قابلة للاستهلاك المادي لا للتفكير العقلاني.

---

(1) م. ن، ص139.





والدعوة العلمية لدى البعض تعني العلم الطبيعي وليس المنهج العلمي. ولقد أدى ذلك كله إلى نشأة الازدواجية الساكنة منذ عصر الطهطاوي، كبديل للتفاعل الديناميكي.. سواء بين الإسلام والغرب أو بين مصر وحضارة البحر الأبيض المتوسط أو بين مصر وجذورها الفرعونية أو بين مصر والإسلام. ومصدر ذلك أن ثقافة النهضة في خطوطها العامة كانت انعكاساً ذهنياً للخارج (سواء كان الخارج هو الغرب أو مصر القديمة ذاتها أو الإسلام) وليست احتياجاً موضوعياً للواقع الاجتماعي»[1].

مثّل طه حسين الذروة الإشكالية في علاقة مفكري النهضة العربية بفكر التنوير والأنسنية الغربي.. إنه آخر النهضويين الكلاسيكيين العرب إن صحّ استخدام هذا الاصطلاح.. هو التلميذ الذي تجاوز أطروحات أسلافه إلى الحد الذي رغب بإيجاد تطابق بين مصر والغرب.. كان فضاء تفكيره مصر على الرغم من أن دائرة تأثيره شملت الفضاء الثقافي العربي برمته.. أراد أن يثبت أن الإنسان المصري لم يُخلق من طينة مغايرة للطينة التي خلق منها الإنسان الأوروبي، رافضاً أن يكون بين العقلين المصري والأوروبي فروقات جوهرية. ومن هذين الافتراضين الصحيحين إلى حد بعيد، استنتج أن مصر كانت «دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها»[2]، وعليها أن تعيد صلتها بقوة بالغرب. وهذا ما سيقوده، فيما بعد إلى نتائج حرجة.

وكما قام الفكر الأنسني الغربي على استعادة التراث الفلسفي العقلاني اليوناني القديم دعا طه حسين، انطلاقاً من افتراضاته التي

(1) م. ن، ص279 ـ 280.

(2) طه حسين.. نقلاً عن؛ د. عبد الله إبراهيم، (الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص19.





ذكرناها، إلى أهمية أن نتبيّن «كيف كانت حالة الفكر في تلك العصور اليونانية الخصبة»[1].. حالة الفكر تلك والفلسفة «التي كانت قد أعدّت من قبل لتكون صبغة عامة خالدة للعقل الإنساني كله»[2]. وظلت تلك الرسالة الأخلاقية التي تحمل الغرب مسؤوليتها لتحقيق «وحدة العالم في فضاء عقلاني يقود إلى تقدّم وتطوّر دائمين»[3].

وطه حسين بإعلانه هزيمة العقل الشرقي وانقطاعه عن مرجعياته، واستسلامه أمام سطوة العقل الغربي، أوصل فكر النهضة إلى طريق مسدود، ممهداً لمأزق الليبرالية العربية التي ستتراجع أمام تيارين فكريين جارفين وجدا تحت وطأة السيطرة الاستعمارية الغربية وواقع التخلف والتمزق المريع اللذين عانت منهما المجتمعات العربية.. والتياران هما؛ الفكر الماركسي/ الشيوعي، والفكر القومي/العروبي اللذان سيمنحان (لاسيما الثاني منهما) أنظمة الحكم الانقلابية (الثوروية) مسوِّغات التنكيل بالإنسان وحريته، ونبذ الديمقراطية وسيلة للحكم، وعسكرة المجتمع، وإقامة الأنظمة الشمولية، وتضييق حرية التفكير، واغتيال العقل.

## الماركسية العربية والفكر الأنسني

حصل التماس مع الفكر الماركسي، عربياً، في لحظة تاريخية فارقة، وحرجة.. كان هناك، أولاً، التأثر بفكر التنوير الأوروبي، والفلسفة الأنسنية، ومبادئ الثورة الفرنسية.. كانت البلاد العربية بحاجة إلى

(1) م. ن، ص 21.
(2) م. ن، ص22.
(3) م. ن، ص23.





الخروج من عصر الظلمات العثماني، وبذا اصبحت أفكار التمدين والحرية والعقل والإنسان أساسية في فكر النهضة العربي. وقد مرّ النهضويون العرب الأوائل على الأفكار الاشتراكية مروراً عابراً، لاسيما أن الاشتراكية طُرحت في بيئة صناعية تعيش تناقضاً طبقياً حادا، وفيها كتلة ضخمة من البروليتاريا، والمشاكل المتمخِّضة عنها لم تكن معروفة، إلى حد بعيد، عربياً. وكان من المنطقي أن يجري الاعتراف من النظرية الأنسنية لعصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية قبل الاعتراف من مناهل النظريات الاشتراكية (الطوباوية، الفوضوية، والعلمية). وقد تطلب الواقع العربي، وتعايش مع، مقولات (الاستقلال، الحرية، العقلانية، تحرير المرأة، تطوير التربية والتعليم، بناء الدولة) قبل أن يفرض منطق التطور فيما بعد استعارة وتبيئة مفاهيم ومقولات مثل (الصراع الطبقي، التناقض الاجتماعي، النضال الطبقي، التحوّل الاشتراكي، الخ..).

أعتقد أن واحدة من الخطايا الكبرى التي ارتكبتها الدوغمائية الماركسية، وأصحاب العقائد المادية الميكانيكية، العلموية، هي محاولة فصل فكر كارل ماركس عن التراث الأنسني بدعوى أن ذلك التراث هو نتاج العقل البرجوازي البازغ في مرحلة النهضة الأوروبية والمعبِّر عن الروح التجارية (المركنتينية) التي حاولت أن تنهي عصراً من الحروب الخارجية (لاسيما الحروب الصليبية مع الشرق الأدنى والأوسط) من أجل تأمين طرق التجارة والتي ستمهد، لا للاكتشافات الجغرافية الكبرى وحسب، وإنما لعهد الاستعمار أيضاً. كما جرى عزل ماركس الشاب صاحب (العائلة المقدسة وبؤس الفلسفة) عن ماركس (رأس المال).. وللأسف فإن الماركسية العربية، والحركات الشيوعية





المتبنية للفكر الماركسي لم تتنبه إلى هذه الثغرة المؤسفة التي حرمت الفكر العربي (مع عوامل ومعوقات أخرى) من أحد أهم منابع الفكر العالمي. لم يحضر فكر ماركس بسعته وتعقيداته إلى ساحة النقاش السياسي العربي، بل حضرت تفسيرات الآخرين المبتذلة والمختزلة لفكره، حضرت في عبارات مباشرة، مسطحة، عقيمة.

كان عمل لوي ألتوسير قراءة ماركس من وجهة نظر جديدة تتجرأ على «استعارة بعض عناصر الجهاز المفهومي للبنيوية ذاتها، وخاصة في ميدان التحليل النفسي، وكذلك بعض مفاهيم الإبستمولوجيا المعاصرة، لغرض الدفاع عن أطروحته»[1]. حيث «الإنسان لا يوجد، بل العلاقات الاجتماعية، وألا وجود لذات، ولا للفاعل التاريخي، ولكن للبنيات الموضوعية، كما أنه لا وجود للتقدم بالمعنى الإنساني، ولكن لتعاقب التشكيلات الاجتماعية»[2]. ففي رأي ألتوسير لا يمكن عدّ المادية التاريخية علماً إلا بالتخلي عن النزعة الإنسانية. ذلك العلم الذي سيبدأ بإنشاء جهاز من المفاهيم العلمية الدقيقة بدءاً من تأليف (الإيديولوجية الألمانية) بديلا عن مفاهيم الأنسنية ذات البعد الأخلاقي. ورأى ألتوسير أن المذهب الأنسني بنزعتها الأخلاقية الظاهرة إنما تخفي حقيقة الصراع الاجتماعي الطبقي، إذ «ليس للتاريخ ذات، بل محرّك هو الصراع الطبقي»[3] كما يجزم.

صحيح أن فكر ماركس اللاحق تجاوز أنسنية القرنين السابقين

(1) عبد الرزاق الدواي (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر)، م. س ص 28.
(2) لوي ألتوسير، نقلاً عن؛ م. ن، ص27.
(3) م. ن، ص 30.





(السابع عشر والثامن عشر)، التي لم تكشف عن تناقضات الواقع وقوانينه، وبقيت ذات مضامين أخلاقية مجردة، لكنه لم يقطع مع محتواها الإنساني الأخلاقي تماماً وهو يصوغ رؤيته العلمية الجدلية لحركة الواقع والتاريخ.. وبقي الإنسان في مركز اهتمامه النظري حتى وهو يخوض في المفاهيم التي تبدو للوهلة الأولى بعيدة عن ذلك.

ينطلق أريك فروم في كتابه (مفهوم الإنسان عند ماركس) من مسلمة أولية فحواها أن فلسفة ماركس جاءت «احتجاجاً على اغتراب الإنسان، ضياعه عن نفسه، وتحوّله إلى شيء. كما أنها حركة تقف في وجه عملية تشويه إنسانية الإنسان، وتحوّله إلى آلة»[1]. وقد اعتمد فروم على كتاب ماركس (المخطوطات الفلسفية والاقتصادية 1848)، ليعلن «أن فلسفة ماركس تمتد بجذورها إلى التقاليد الفلسفية الإنسانية الغربية... هذه التقاليد التي تبدأ بسبينوزا وتنتهي بغوته وهيغل، مروراً بفلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، والألمان في القرن الثامن عشر»[2]. أما روجيه غارودي في كتابه (كارل ماركس) فيتحدث عن الضرورة من وجهة نظر ماركس والتي تتلبس بشكلين أساسيين: «شكل ضرورة خارجية تعبر عن الاستلاب، وشكل ضرورة داخلية يجد النضال من أجل تجاوز الاستلاب تعبيره فيها»[3]. في الشكل الأول يكون الإنسان المستلب موضوع التاريخ، حلقة في سلسلة الأشياء والأحداث، «أما الضرورة

---

(1) أريك فروم، (مفهوم الإنسان عند ماركس)، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998، ص9.

(2) م. ن، ص9ـ10.

(3) روجيه غارودي (كارل ماركس) ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1/ 1970. ص 138.





الثانية فهي ضرورة تاريخ خاضع لغائية إنسانية واعية تمام الوعي»[1]. هنا «يتعاظم دور الوعي، ويصبح الإنسان ذات التاريخ»[2].

في الفصل الأول من كتابه (آنف الذكر) يشير أريك فروم إلى سوء الفهم المريع الذي تعرّضت له نظرية ماركس في الأوساط الفكرية الغربية، عن جهل أحياناً، وبقصد تشويهها في أغلب الأحايين. ومن أمثلة سوء الفهم ذاك «أن ماركس ينكر أهمية الفرد، ككائن لدرجة أنه لم يقدّر، ولم يفهم الحاجات الروحية للإنسان»[3]. وقد عُدَّ نقده للدين «مطابقاً لإنكاره كل القيم الروحية»[4]، فيما حلمه الاشتراكي صُوِّر وكأنه لا يمكن أن يتحقق من غير خضوع الملايين «لبيروقراطية الدولة الكلية السلطات، أولئك الذين تنازلوا عن حريتهم بالرغم من أنهم، ربما، يكونوا، قد حققوا المساواة، حيث يفقد فيها هؤلاء (الأفراد) المكتفون مادياً فرديتهم»[5]. ليستحيلوا إلى روبوتات نمطية.

وحاول فروم أن يبرهن استناداً إلى طروحات ماركس نفسه، لاسيما في مخطوطات 1848 من أن «هدف ماركس متمثل في الانعتاق الروحي للإنسان، وتحريره من قيود الحتمية الاقتصادية، لإعادة بنائه في كليته الإنسانية، ولتمكينه من إيجاد الوحدة والتوافق مع أقرانه البشر، ومع الطبيعة»[6].

---

(1) م. ن، ص140.
(2) م. ن، ص17 ـ 18.
(3) أريك فروم، (مفهوم الإنسان عند ماركس) م. س، ص17 ـ 18.
(4) م. ن، ص18.
(5) م. ن، ص18.
(6) م. ن، ص18.





يعزو فروم سوء الفهم هذا إلى الجهل أولاً، لأن معظم الذين ينقدون ماركس لم يتجشموا عناء قراءة أي من مؤلفاته.. أما السبب الثاني وهو التطبيق الروسي لنظرية ماركس حيث «نجد الغرب قد قبل ادعاءات الروس الدعائية، ووصل إلى الافتراض بأن نظرات ماركس تتطابق مع الرؤية والتطبيق الروسيين»[1].. وشخصياً أعتقد أن هذا الافتراض قد تكرس أيضاً في الفضاء الثقافي العربي بسبب تبني الأحزاب الشيوعية العربية، وكثر من الحلقات الماركسية، للأطروحة السوفياتية للماركسية، وبرامجها في الممارسة.

## الفكر القومي والفكر الأنسني

إذا كان الفكر النهضوي العربي هو وليد التماس مع الغرب وانتشار مبادئ عصر التنوير الأوربي والثورة الفرنسية (مع عوامل داخلية وموضوعية أخرى ليس هنا مجال للخوض في تفاصيلها) فإن الفكر القومي العربي (الراديكالي) هو وليد تداعيات الأحداث وتطورات الفكر في القرن العشرين. ولم يكن للفكر القومي العربي أن ينطوي على الصيغة التي انتهى إليها لولا التماس مع فكر الغرب واستيراد واستثمار المفاهيم الفكرية الغربية التي راجت منذ عصر التنوير وحتى الآن، ومنها فكرة القومية ذاتها، إلى جانب مفاهيم (الاشتراكية، الحرية، الدولة/ الأمة، العلمانية، الحزب السياسي، الخ..). وقد كان تأثير الماركسية واليسار الغربي ومبادئ حركات التحرر في العالم الثالث والإيديولوجيات الفاشية الأوربية واضحاً، ومتداخلاً في خليط غريب من نوعه، سيكرس تناقضات ذلك الفكر وتخبطه في الممارسة.

---

(1) م. ن، ص 21.





فضلاً عن هذا، وفي الوقت الذي كان فيه الماركسيون العرب يكيّفون تصوّراتهم عن الواقع بما يتوافق ومقولات الإيديولوجيا الماركسية كما طُرحت بنسختها السوفياتية، أو الماوية، فإن التصوّر القومي العروبي بُني، ناهيك عمّا جرى استعارته، على وفق افتراضات اعتقد القوميون أنها قوى كامنة في الواقع والتاريخ، فجرى استبدال صورة الواقع وحقيقته، كما هي، بصورة موهومة مفترضة. وكان هناك بعد رومانسي حالم في الفكر القومي العروبي (كتابات زكي الأرزوسي وميشيل عفلق، في سبيل المثال) أفضى إلى التعمية عن رؤية الواقع الموّار بتناقضاته وصراعاته وممكناته وثغراته وتحوّلاته. وظل جزء كبير من أدبيات الأحزاب القومية غارقاً في العموميات، وفي الإنشاء الفضفاض، بعيداً عن التفاصيل والرؤية التحليلية المنهجية لها، كما لو أن كتّاب تلك الأدبيات كانوا يتهربون من مواجهة الواقع، إما لأنهم لا يفهمونه، أو يفتقرون إلى الأدوات المنهجية العلمية لفهمه، أو أن ما كانوا يرونه كان يتعاكس مع مسبقاتهم المبدئية (الإيديولوجية). أو لا يمتلكون الجرأة الكافية على مواجهته وتحمل مسؤوليته.

لم يحفر القوميون العرب روافد تصل إلى منابع الفكر الأنسني.. لم تتناه إليهم سوى أصداء خافتة من هدير تياره الجارف.. لم يتعرفوا إلا على آثاره كما تجلت في بعض فلسفات المتأخرين، لاسيما تلك التي أفضت فيما بعد إلى الفاشية.. كانت المثالية القوموية تبعد الإنسان عن مركز التفكير العقلاني (حيث يقبع الإنسان بمفهومه العصري). ولم تكن دلالة الحرية التي رفعوها شعاراً تتعدى فكرة التحرر من السيطرة الأجنبية وسطوة الطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية القديمة.





كان هذا هو المنزلق الذي ستسقط به وبفعله سلطة الحكم القومي (أو التي رفعت شعارات القومية العربية رياءً) في مهاوي الديكتاتورية العسكرية وحكم الحزب الواحد.

يرى حازم صاغية في كتابه (قوميو المشرق العربي: من درايفوس إلى غارودي) أن السيرورة المشتركة للاتجاه القومي ولمواقف رواده تتلخص بسمات منها، أنها «تملك موقفاً إيجابياً جامعاً، ولو بتفاوت، في النظر إلى التجربة الألمانية، في مقابل امتلاكها موقفاً سلبياً جامعاً من التجربة الفرنسية... وأنها، من ثم، تكنُّ عداءً للتنوير أكان في شكله الليبرالي أم في شكله الماركسي وتفرعاته.. وأنها، في لحظات حداثيتها، تنحاز إلى نسخة تقنية مفادها القوة والتنظيم. أما البعدان الآخران المنطويان في الحداثة، الدستوري والإنساني فبقيا غريبين عنها. بهذا المعنى لا تخفى استعاراتها من أوروبا ما قبل الديمقراطية»[1]. وبذا فإن الحركات القومية استخدمت نوعاً من عقلانية أداتية محدّدة بضيق أفقها الإيديولوجي، حيث تم استبعاد الطرف الآخر من فكر التنوير والحداثة وهو الذاتية الإنسانية الحرة، مقابل صورة مرمنسة شائهة لشكل المجتمع المنشود والذي يشبه المجتمع الذي قدّمه جورج أورويل في روايته الشهيرة (1984).

يقتبس صاغية مقطعاً شديد الدلالة من كتاب ساطع الحصري (ما هي القومية) يرهص، باعتقادي، للمحتوى الاجتماعي الذي ستنطوي عليه الإيديولوجيات القومية الراديكالية، لاسيما البعث والناصرية،

---

(1) حازم صاغية، (قوميو المشرق العربي؛ من درايفوس إلى غارودي)، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2000، ص13.





والتي ستتولى الحكم في بلدان عربية عديدة.. يقول الحصري: «فإن الكتّاب والخطباء كلما أرادوا تزييف النازية ومهاجمتها، لوّحوا أمامها بعلم (الحرية المطلقة والفردية التامة) دون أن ينتبهوا إلى التأثيرات والأضرار التي قد يحدثها ذلك في داخلية البلاد ونفسية الناس. وعلى هذا الوجه تقوّى الداء وتأصل، وصار الناس يمجّدون (الحرية) تمجيداً مطلقاً ولو أدّت إلى الفوضى، وينفرون من (التوحد) ولو أصبح ضرورياً لحياة الأمة، ويسترسلون في (الفردية) ولو تحوّلت إلى أنانية فتاكة»[1]. وبطبيعة الحال فقد أوصلت الحركات القومية تلك، هذه الأطروحة الخاصة بالمحتوى الاجتماعي للإيديولوجية، من جهة لجم النزعة الفردية، وحرية الأفراد، باسم الوحدة القومية، وضمان السلم الأهلي، إلى مداها الأقصى، الكاتم للأنفاس، في التنظير والخطاب السياسيين، وفي التطبيق العملي.

قامت الإيديولوجية القومية، العروبية، على مرتكز العداء لـ/ أو الحذر الشديد من كل ما يمت بصلة إلى الآخر/ الغربي، بما في ذلك أفكاره، لاسيما أفكاره. وهو ما ترشح من عهد الصراع مع الاستعمار الغربي الذي أخضع لسلطته أجزاء واسعة من البلدان العربية.. وكان الفكر الأنسني من جملة تلكم الأفكار التي لم يقر بها مؤدلجو الحركات القومية لسببين، يكمل أحدهما الآخر.. الأول هو ما ذكرناه؛ لأنها غربية (وإن كان الفكر العروبي قد استعار مفاهيم أخرى كثيرة من الفضاء المعرفي والسياسي الغربي، وكيّفها بالشكل الذي يعزز توجهاتها).. والثاني لأن الإيديولوجية القومية نفسها لم تجعل من الإنسان الفرد

(1) ساطع الحصري نقلا عن؛ م. ن، ص 77 ـ 78.





وحريته قضيتها المركزية، لذا لم تجد في أنسنية الغرب ما يمكن أن يعينها في بناء نظامها الفكري/ الإيديولوجي، فضلا عن أفكار أخرى كالتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهذه أقانيم استبعدت من برامج السلطات التي قادها العسكر باسم الإيديولوجيات القومية في كثر من البلدان العربية.

## الفكر الديني في مواجهة الفكر الأنسني

يرفض الفكر الديني السلفي، أو يتحفظ على، أي فكر آخر مصدره غير النص المقدس، وتاريخ المقدس. أي أنه لا يعوِّل كثيراً على العقل والتجربة البشريين في صياغة إيديولوجيته، وخطابه السياسي.. وفي أفضل الأحوال فإنه حين يعثر على مفاهيم جذابة ومقبولة على نطاق واسع من خارج متون نصوصه يذهب إلى تلك المتون ليعثر على ما يعتقد انه يكافئ أو يناظر المفاهيم الجديدة، ليدّعي بأن ما استورد واقتبس ليس سوى مفاهيم قديمة تخصّنا، كما مع مفهوم الديمقراطية الذي وضع في مقابله مفهوم الشورى. ومفهوم الاشتراكية الذي وضع في مقابله مفهوم العدل، وكذلك مفاهيم العقل والحرية والإنسان من غير التقصي في محتوياتها الثقافية والاجتماعية التاريخية، وكيفية تشكّلها في ضمن سياق نظري/ فلسفي حداثي متكامل.. وكثر من الأحزاب الدينية، وهي ذات صبغة طائفية في الغالب، حاولت أن تعطي عن نفسها صورة ليبرالية، وهي في واقع الأمر لا يمكن أن تكون كذلك سواءً في منطلقاتها النظرية وخطابها السياسي، أو في ممارساتها، وإن ادّعت ذلك.. إنها قد تأخذ أشياء، أو نتف من الأفكار وآليات العمل الليبرالية تلك التي تخدم





أغراضها السياسية، فتختلق مسوغاتها التي ربما تقاطعت جزئياً مع أصولها ومرجعياتها الفكرية الشرعية. لتتخذ منها رافعة توصلها إلى قمة هرم السلطة، ومؤسساتها، في الوقت الذي تفكر في كيفية تحطيم تلك الرافعة والتخلص منها في الوقت المناسب.

تلامس الأحزاب الدينية السلفية (وهي كذلك في معظمها) مفاهيم الفكر الأنسني عبر واجهتها الليبرالية، لكنها لا تستطيع أن تتمثلها تماماً. فإيديولوجيتها القائمة على الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة الشرعية الوحيدة المستوحاة من مصدر إلهي لن تجعلها راضية عن حرية التفكير والمعتقد والتعبير، ولا عن حق الإنسان في الاختلاف، والتفرد. وستقف بالمرصاد للعقل الذي يشط ويتحرش بمنطقة الممنوع التفكير فيه. وهكذا مع موجة (أكاد أقول؛ موضة) الديمقراطية التي هيمنت على خطاب وسائل الإعلام في البلدان العربية، وعلى جزء واسع من الرأي العام العربي، لاسيما بعد انهيار الديكتاتوريات العسكرية على إثر ما سمي بثورات الربيع العربي، ركبت الحركات السياسية الدينية (حركة الإخوان المسلمين، وأخواتها، وشبيهاتها) تلك الموجة، لتجعل منها حصان طروادة الذي سيُدخلها إلى قلعة السلطة السياسية بأمان، لتشرع من ثم في الإجهاز على منافسيها، وإفراغ مفاهيم كالديمقراطية والحريات المدنية وحقوق الإنسان من محتوياتها الحقيقية.

كانت العلمانية أكثر مفاهيم الفكر الأنسني مثاراً للجدل في الأوساط الفكرية العربية الإسلامية، بعدما فُهمت كمرادفة لشطب الدين من الحياة، وفصل الدين عن المجتمع، ولذا أضحت كناية عن الإلحاد. وقد استغلت المؤسسات الدينية هذا الأمر لضرب أقانيم الفكر الأنسني





الأخرى لاسيما الذاتية الفردية، الحرية، والعقلانية، حيث توافرها يعد الشرط الضروري لوعي الإنسان موقعه في هذا العالم، وتحمّله مسؤولية نفسه من غير اضطراره ليكون رقماً في قطيع جاهل مطيع سلّم أمره لولي أمر يقولبه ويوجِّهه كما يشاء.

ولكن بالمقابل علينا أن لا ننسى أن فكر النهضة والتنوير في البلدان العربية بدأ بشرارة الإصلاح (الديني والسياسي) الذي قاد الدعوة إليه رجال معممون بدأوا نشاطهم من داخل المؤسسة الدينية نفسها. أي أنهم لم يشأوا مغادرة مؤسستهم الراسخة الأركان تاريخياً، لكنهم تنبهوا إلى أفكار تنويرية راحوا يدسّونها بين تلافيف الدرس الديني.. وكما خرج رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا وطه حسين من قلب مؤسسة الأزهر في مصر، خرج محمود شكري الآلوسي وهبة الدين الشهرستاني والأب أنستاس الكرملي من مؤسسات دينية عراقية عريقة ليبشروا بأفكار إصلاحية لها صلات (بهذه الدرجة أو تلك) بأفكار الإصلاح والتنوير الغربية بمحتواها الإنساني وأفقها العقلاني. وهنا تكمن مفارقة فكر النهضة والتنوير في العراق والبلدان العربية، ولذا لم تكن المهمة يسيرة، حيث كانت قد ابتدأت أولى بشائر التنوير في العراق بحركة إصلاح (إسلامي) من غير أن تقدّم هذه الحركة «أسماء بارزة تضارع شخصيات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي ورشيد رضا. ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن الثقافة الدينية العراقية، في عصر التحوّلات الذي عاشه العرب، لم تتح سوى فرص ضئيلة لبروز مصلحين حقيقيين، فهناك اختراقات في ميادين مختلفة في هذه الثقافة وجرأة في التأويل، بين علماء العراق، سنّة وشيعة، وحول قضايا أساسية في الاجتهاد





العقلي. بيد أن فكرة الإصلاح نفسها لم تتبلور كحركة أو تيار يتجاوب مع المحيط العربي ونشاط شيوخ الإسلام في مصر وباريس»[1].

في مرحلة ما، لاسيما في خمسينيات وستينيات وحتى سبعينيات القرن الماضي، بدا وكأن لا دور كبير للفكر الديني على الساحة الثقافية والسياسية، بعد أن تصاعد أوار المنافسة بين اليسار الماركسي والقوميين بمختلف مشاربهم وتوجهاتهم، والتي وصلت أحياناً حد الصدام الدموي.. لكن المؤسسة الدينية كانت تعمل تحت السطح غالباً، ذلك العمل الذي سيثمر بعد أقل من عقدين عن هيمنة إيديولوجية على عقل الجمهور ستأتي أكلها بعد سقوط نظام صدام حسين في العراق، وبعد ما سمي بثورات الربيع العربي في بلدان عربية عديدة.. وسيصعد التيار الديني السلفي إلى سدة الحكم من طريق صناديق الاقتراع، في أكثر من بلد، وليس في العراق وحده.

هنا تغيرت خريطة المواجهة، فصار بين تيار يصف نفسه بالعلماني المدني وآخر ديني، طائفي، معتدل يتظاهر بالليبرالية، أو متشدد يلجأ إلى العنف. فأعيدت صورة الصراع القديمة بين الأفندي والمعمم على خلفية وظروف سياسيتين جديدتين.. ومنذ البدء «كان صراع الأفكار، بين رجل الدين والمثقف الجديد، يجري حول فكرة طرد الخوف من المجهول الذي يحول دون تلقي النظم الجديدة في الاعتقاد. كما كان صراعاً على الحيّز الثقافي، أي فضاء الحركة الذي كان لرجال الدين فيه فاعلية استثنائية. ولم يكن هذا متمثلاً فقط في المكان التعليمي، بل

(1) فاطمة المحسن، (تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث)، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص80.





في استمرارية المظهر واللقب في المحافل الأدبية. فهناك مجموعة من الشعراء والمساجلين في الحداثة والعلوم الجديدة من الذين يحملون لقب شيخ ويرتدون العمامة»[1].

## الفكر الليبرالي العربي

على مبدأ الشك العقلاني لديكارت، وفكرة الطبيعة لدى روسو، وبوحي من أفكار جون لوك وفولتير ومنتسكيو وغيرهم تبلور مفهوم الحرية بوصفه أحد أعمدة الفكر الأنسني، والذي على أساسه قامت الليبرالية اقتراحاً إيديولوجياً سياسياً موائماً لصعود البرجوازية وتسيدها طبقةً قائدة في الغرب وهو يشهد ويعيش تحوّلات ومتغيرات العصر الرأسمالي البازغ. ليمثل ذلك كله نمطاً حضارياً جديداً، وأسلوب حياة يختلف عمّا سبق، طابعاً مجالات السياسة والاقتصاد والمجتمع والثقافة والتربية والتعليم والأخلاق بطابعه. لكن التيار الليبرالي العربي ظهر في سياق آخر، هو سياق السيطرة الكولونيالية والصدمة المتولدة عنها، والتي فتحت الأعين على الهوّة الفاصلة بين واقع مجتمعاتنا المتخلف والراكد، وبين واقع من جاؤوا من وراء البحار بعلومهم وتكنولوجيتهم المتقدمة، ونظامهم الإداري المتطور، وقوتهم العسكرية القاهرة.

استعارت الطبقة الوسطى العربية الآخذة بالاتساع في ظل سلطة الاحتلال الاستعماري، واستمرار نفوذه حتى ما بعد فترة الاستقلال، الفكر الليبرالي بتخريجاته الغربية لتكيّفه مع توجهاتها الإيديولوجية ومعاييرها القيمية ومصالحها الاقتصادية والسياسية الخاصة.. وفي

---

(1) م. ن، ص 127 ـ 128.





محيط اجتماعي اقتصادي يطغي عليه الفقر والجهل وشحة الموارد وتخلّف قوى الإنتاج وعلاقاته، تلكأت هذه الطبقة، وأيضاً بسبب قصورها الذاتي، في إنجاز التحوّل الاجتماعي الاقتصادي الذي حلمت به ووعدت الطبقات الأخرى بتحقيقه. فالاقتصاد الريعي هو غير الاقتصاد الصناعي، والمراكز المتروبولية الصناعية الغربية هي غير العواصم العربية شبه الريفية في معظمها.

بقيت الليبرالية العربية ضعيفة دوماً، وتراجعت تصوّراتها ومفاهيمها أمام الحضور القوي للإيديولوجيات التي أغرت أغلب النخب العربية منذ النصف الأول من القرن العشرين بتبنيها والدفاع المستميت عنها، تلك الإيديولوجيات التي وصفها محمد أركون بأنها، بسطوتها الراديكالية المثالية «قتلت العرب». ولم تُفهم الإيديولوجيا كما يحددها صاحب كتاب سوسيولوجيا المثقفين بانتقالة «السيادة الفكرية من الدين إلى العلم، من اللاهوت إلى الخطاب السياسي. (إذ) تصبح السياسة يوتوبيا الخلاص الجماعي»[1]، وإنما أطلقت «على هذا النظام الواسع والقوي من الأفكار، على هذه (السرديات الكبرى) التي حلّت عند بعض الجماعات التي أصبحت لا أدرية مكان الأديان: إنها بناءات فكرية شاملة تقدّم نفسها على أنها بناءات عقلانية. تبدو الإيديولوجيات رباطات تُحكم الإقفال على المجتمعات المعاصرة بدءاً من الجماعات الفكرية»[2].. ويبدو أن الشروط الاجتماعية الاقتصادية (الموضوعية) لم تكن قد توافرت أو نضجت تماماً، وربما حتى يومنا هذا، في واقعنا

---

(1) جيرار ليكلرك (سوسيولوجيا المثقفين)، م. س، ص 34.

(2) م. ن، ص35.





الاجتماعي/ الطبقي والسياسي لازدهار التيارات الليبرالية، ومن خلالها الفكر الأنسني، على الرغم من معرفتنا بأن ليست الليبرالية وحدها من تمثل ذلك الفكر. وأيضاً يمكن أن تفرغ تلك الليبرالية الرأسمالية ذلك الفكر من مضمونها الإنساني القائم على مبدأ الحرية والعدالة الاجتماعية.. فيما أعاقت طبيعة الاقتصاد الريعي مثل تلكم التحوّلات، بوساطة سلطات استبدادية قمعية عاجزة، لا ترى في الإنسان سوى رقم في جمهور نصف جاهل، مطيع، وخائف. ولا تستخدم العقلانية إلا لضمان استمرارية مؤسساتها البيروقراطية الخانقة للمبادرات الفردية، ولتفتّح الوعي الاجتماعي، ولتطوّر العقل العلمي.

نشط التيار الليبرالي العربي في الألفية الجديدة بترويجه لمفاهيم الحريات العامة وحقوق الإنسان، ومنها حقوق الأقليات وحقوق المرأة، والمهمشين، والمبعدين من ديارهم والمنفيين بسبب الحروب الأهلية وضغط السلطات الديكتاتورية. لكنها نتيجة ترددها، وتوفيقيتها، ومداهنتها للتيارات الأصولية الطائفية، أو تجنب مواجهتها لها، ما زالت تقف على هامش الحياة السياسية في أغلب البلدان العربية.

يُرجع عبد الله العروي إخفاق الدعوة الليبرالية في هذه البلدان إلى أسباب موضوعية، ذلك الإخفاق الذي سيفضي إلى تعثر المسيرة العربية كلها. فبدءاً «لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وواقعية وفعالية وأنسية.. الخ»[1]. والعقلانية التي تعد الكلمة المفتاح في التقدّم الغربي الحديث لا يريدنا العروي أن نحددها «بكيفية مجردة فلسفية (وتصدق الملاحظة أيضاً على

(1) عبد الله العروي، (العرب والفكر التاريخي)، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص16.





مفاهيم التحديث والإصلاح والتجديد والتصنيع) بل يجب استقراؤها من التطور التاريخي، من الظروف الواقعية التي تمكنت فيها مجتمعات معينة من التقدّم والازدهار»[1]. والعروي يرى (هو الماركسي) ضرورة المرور بالمرحلة الليبرالية قبل الحديث عن الاشتراكية. ففي منظوره: «إذا كان لابد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعاً نحو اشتراكية عصرية»[2].

## المبحث الثالث:

## لماذا تعثر الفكر الأنسني في الفضاء الثقافي العربي؟

استعرنا كثراً من المفاهيم من الحقل المعرفي الغربي، وجعلناها قيد التداول في فضائنا الثقافي (وسائل الإعلام، فروع العلوم الإنسانية، مجالات الثقافة، وكذلك في الدراسات الأكاديمية) من غير أن نقوم بتحديد مضامينها بدقة علمية، وصرامة منهجية ضابطة، ولذا بقيت سائبة، في الغالب، في دلالاتها ومحتوياتها، قد تشير إلى أشياء متنافرة، لتلقي بظلالها المشوشة على الخطاب الثقافي/ المعرفي. ومن تلك المفاهيم؛ التنوير والنهضة والحداثة والتي كانت تعني الشيء نفسه أحياناً على الرغم من أن كلاً منها له دلالته المرتبطة بسياق اختلاقه والتعاطي معه. وهو سياق له بعده التاريخي، وموصول بأرضيته الاجتماعية/ الثقافية، وما شهدت من تحوّلات في الفضاء الغربي. وحدث الأمر نفسه مع مفاهيم حافة، هي نتاج عصور النهضة والتنوير والحداثة، ومنها؛

(1) م. ن، ص17.

(2) م. ن، ص18.





الإنسان، العقل، الحرية، الخ... ومثالاً لم يخضع مفهوم الحرية، عربياً، لمقاربات فلسفية عميقة. وبدا كأن ثمة خشية من تناولها في سياقها/ الوجودي/ الاجتماعي/ السياسي. وأحسب أن قصور الوعي بالحرية هو أحد عوامل قصور الفاعلية السياسية للمجتمع العربي. على الرغم من أن مفكراً كبيراً من رواد الحداثة مثل رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873) قد تنبه إلى هذه المشكلة مبكراً، وحاول أن يجد نوعاً من التطابق أو التوازي بين ما يعني مفهوم (الحرية) في الخطاب الفلسفي الغربي، وما كان يعنيه مفهوم (العدل) في الخطاب الفلسفي الإسلامي القديم. إلى جانب محاولته عقلنة الخطاب الإسلامي عموماً.

يقول في كتابه (تخليص الأبريز)؛ «وما يسمّونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة». وظل عقلانياً، يدرك أن الخروج من دائرة التخلف لا يكون إلا بالنظر العقلي والإبداع. فالعقل عنده من متعلقات الروح.. يقول في كتابه (المرشد الأمين)؛ «فالعقل قوة روحانية بها إدراك حقيقة الأشياء وقياس بعضها ببعض بما فيها من الجامع، والحكم عليها بما يقتضي... فالعقل هو الوسيلة الوحيدة في التصوّر والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق عميق». وتنبه إلى أفكار من قبيل النظام الطبيعي والعقد الاجتماعي، باحثاً عن مرتكزاتها في الفكر الإسلامي»[1].

---

(1)رفاعة رافع الطهطاوي، نقلاً عن؛ سعد محمد رحيم، (روافد النهضة والتنوير: مرويات فكرية)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، تحت الطبع، ص27.





وأحسب أن هذا الأمر يعكس واحدة من إشكاليات فكرنا المعاصر، فحيثما نقع على مفهوم ما (أو فكرة ما) جديد ومثير ومغيّر في الحقل المعرفي الغربي، يكون ردّ فعلنا الأول، ولعلّ ذلك ناتج من شعورنا بالنقص والعجز، هو فتح كتبنا القديمة محاولين العثور على جذور ذلك المفهوم، أو تلك الفكرة عند فقهائنا وفلاسفتنا ومفكرينا القدماء. وحين ننجح في التقاط ما يشابه ذلك جزئياً، وإن من بعيد، نتنفس الصعداء ونقول؛ هذه بضاعتنا ردّت إلينا، من غير أن نجهد أنفسنا في إدراك جوهر المفهوم وقراءته في سياقه، وطبيعة وآليات اشتغاله المنهجي، وتطوّر دلالاته، وصلته بالمفاهيم الأخرى. ومن غير أن نحاول إعادة استخدام ذلك المفهوم، إجرائياً، على وفق معطيات الحاضر وتعقيداته.

ليس عيباً التحري عن وجود جذر لمفهوم (جديد) في تربة تراثنا الثقافي والنقدي والمعرفي (القديم). بل هو أمر صحي بالتأكيد. لكن المصيبة حين نركن إلى الراحة بعد عثورنا على بغيتنا هذه، حقيقة أو وهماً.

لا يُقرأ المفهوم مجرّداً، منزوعاً من سياق انبثاقه. وأعتقد أن ما ينقصنا دوماً هو إرادة السؤال الذي مؤدّاه؛ إذا كان ذلك المفهوم جزءاً من تراثنا المعرفي، إذن لماذا بقي شذرة سائبة ويتيمة من غير أن يتحوّل إلى بناء نظري معرفي متكامل وفعّال. ولماذا ظل أسير الكتب المغبرة، ولم ينسل إلى العقول ليكون جزءاً من الوعي الاجتماعي والثقافي العام؟. ولماذا لم تحصل، على إثر اجتراحه، تغيرات ثقافية عميقة، أو يفضي إلى تحوّلات في نطاقي المجتمع والنظام السياسي؟. لماذا بقي ذلك المفهوم (تلك المفاهيم كلها) عقيماً في بيئتنا، وصار ولوداً في الجهة الأخرى من البحر؟.





إن جعل هذه الأسئلة في قلب النقاش/ الجدل؛ الثقافي/ المعرفي/ الأكاديمي، سيحيلنا إلى تخريجات أبستمولوجية نافعة ومثمرة. ذلك أن السؤال الذي يبدأ بـ(كيف يمكن) يستدعي في البدء أسئلة من قبيل (ماذا؟، لماذا؟، وما الذي يعوّق).

كانت ثمة مصدّات كثيفة أعاقت نفاذ الفكر الأنسني بأقانيمه الكبرى (الذاتية الفردية، الحرية، الديمقراطية، العلمانية، والعقلانية) إلى داخل العقل العربي، وأول هذه المصدّات الإرث الديني المتراكم عبر فاعلية المؤسسات الدينية خلال قرون طويلة؛ الإرث القائم على أفكار (القدرية، الطاعة لأولي الأمر، الجماعة الحامية، المحرّمات، ثقل الماضي المؤسطر، الرؤية الخرافية للعالم، احتقار النفس، انتظار المنقذ، الخ..).

لم يقدّم مفكرو النهضة العربية إجابات حاسمة بشأن حرية الإنسان.. كانت توفيقية الفكر الذي روجوا له تربك العقل وتمنعه من تقديم مثل تلكم الإجابات. ولذلك فإن ما حال دون بلورة فكر أنسني عربي خاص بنا هو التردد في التحرّش بتاريخ المقدّس ومؤسسته.. المقدّس الذي هو في جانب واسع منه صناعة بشرية تحققت بالتراكم، بفاعلية المؤسسات الدينية التي هي كما يقول غالي شكري «في جوهرها تعبير اقتصادي واجتماعي وسياسي، يولد ويتعاظم ويضمحل بميلاد وتعاظم واضمحلال المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للطبقات المستفيدة من (العرش الإلهي)»[1].

ما أضعف انتشار الفكر الأنسني في البلاد العربية هو عدم وجود تراث

(1) غالي شكري (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، م. س، ص131.





فكري خاص بالأنسنية. وحتى تلك الشذرات المبثوثة في نصوص متفرقة تومئ إلى وجود بذور نزعة أنسنية لم يجر إنباتها بشكل صحيح، حيث لم تجد التربة الثقافية والاجتماعية المناسبة لها. كما لم تتحول إلى تيار فكري/ معرفي، أو حركة اجتماعية ومدنية طوال القرون السالفة بسبب تأخر نضوج الشروط الاجتماعية الاقتصادية المساعدة على تنميتها. وقد كرّس تاريخ الاستبداد والتجهيل والفقر الإيمان الواسع بالقدرية والفكر الخرافي ونبذ التفكير العلمي حول ظواهر الطبيعة والتاريخ، مع سيادة نوع من القناعة، التي تروِّج لها مراكز دينية، ومؤداها أن كل ما يُقال ويُكتشف قيل واكتشف من قبل أجدادنا العظام. ولا يحتاج الأمر لإثبات ذلك سوى إلى لوي عنق البلاغة بالمنطق المعوج والتأويلات الغريبة. وبطبيعة الحال فإن الركون إلى مثل هذه المسلّمة الخاطئة تشل روح المبادرة الفكرية والمغامرة الإبداعية. فضلاً عن وجود حواجز مؤسسية راسخة وراكدة تنتمي غالباً للمجتمع الأهلي تؤدي دوراً معيقاً لأي استقلالية فردية، حيث الخروج عن السرب يجعل صاحبه في موقف الاتهام والمروق. إذ أعاقت فكرة الجماعة الحامية/ الحارسة/ الضامنة، دائماً، انبثاق فكرة الفردية.. فكرة الجماعة الحامية تلك وجدت عامل استمرارها وقوتها في ضعف الدولة وقوانينها ومؤسساتها.

وجدت الطبقة الوسطى المدينية الجديدة نفسها، وهي تتبنى قيم النهضة والتنوير وأفكارها في مواجهة القيم والمعتقدات الموروثة المتكلسة التي أضحى بعضها حائط صد يمنع أية مبادرة فردية أو اجتماعية مؤسساتية لإشاعة ثقافة مختلفة.. كانت الفئات المثقفة المتحدرة من تلك الطبقة تضطر لولوج حلبة صراع ضارٍ مع مؤسسات





مجتمعية ودينية متجذرة، لم تكن لها بالتأكيد أن تقف مكتوفة الأيدي أمام التيار الجديد المهدد لثقافتها وقيمها ومصالحها، أي لسلطتها ووجودها.

وكانت التوفيقية التي عمل على الوصول إليها ثلة من المفكرين، فيما بعد، بين التراث والمعاصرة تفضي إلى نوع من تلفيقية غير قادرة على الإمساك بحركة الواقع وفهمه. وهذا الفكر التوفيقي التلفيقي لم يكن جواباً علمياً موضوعياً خالصاً على أسئلة المجتمع والتاريخ بقدر ما كان محاولة لمهادنة شرائح اجتماعية ومؤسسات تدافع بشراسة عن القديم، وتضع جزءاً كبيراً منه في خانة المقدّس الذي لا يجوز المساس به إطلاقاً.. هذه المهادنة وذلك اللجوء إلى التوفيقية غالباً ما وضع الفكر النهضوي العربي في موقف ملتبس. ومن هنا هذه الحيرة الوجودية التي عاشها المثقف العراقي والعربي عموماً.. وهذا التردد في طرح الأسئلة الصادمة، ناهيك عن محاولة الإجابة عنها.

ولأننا نعرف أن الفكر الذي لا يتسق مع حركة الواقع ويتمثّلها، حيث الاتساق لا يعني المطابقة، بل الاستيعاب، وإدراك حقيقة الواقع وحاجاته ومتطلباته، كما هو شأن فكر النهضة فإنه يظل عاجزاً عن إنجاز أي شيء راسخ ومؤثر على نطاق واسع، ومستديم.

## دور الدولة في العراق/نموذجاً

منذ أواخر العهد العثماني استحوذ هاجس التمدين والتحديث على عقول الفئات الأكثر تعلماً في المجتمعات العربية ومنها العراق. والدولة الوطنية التي قامت بعد انهيار الامبراطورية العثمانية اعتمدت في أداء





وظيفتها البيروقراطية والسياسية على الفئات التي سبق لها وأن تشربت بأفكار النهضة والتنوير. وبرزت قوة الدولة الأكبر برأي فاطمة المحسن في العراق «في كونها المساهم الفاعل في صناعة رموز التحديث، ولهذا بقيت الدولة الممثلة بنوع السلطة وقادتها، من بين أهم المؤثرات في تقدّم العراق»[1].

غير أن هذه الدولة التي ستتقلب على نار الصراعات السياسية والانقلابات العسكرية، وتدخّلات الدول الأخرى في شأنها بسبب الثروة النفطية الضخمة الموجودة في باطن أرض البلاد أولاً، سيرتفع بارومتر اتجاهها التنويري وينخفض تبعاً لطبيعة الأوليغارشيات الحاكمة، وموجِّهاتها الإيديولوجية، وأشكال مصالحها.

هنا بقي فكر التنوير والتحديث كما طُرح وفهم في مشروعات النخب السياسية يلامس قضايا كثيرة تتعلق بالبناء المؤسسي والعمراني والتنموي من غير أن يفصح عن محتوى أنسني واضح وقار، يحدد مركزية موقع الإنسان غاية وأداة في خريطة التحوّلات. فلم تكن الدولة (بالأحرى الفئات الماسكة بدفة سلطتها) المكتفية بعائداتها الريعية تهتم بالمجتمع وحقوقه وحرياته ومبادراته وإبداعه قدر اهتمامها بديمومتها في الحكم. ولذا حشر الإنسان في الهامش مذلاً مهاناً بانتظار صدقات ماسكي زمام الدولة، ورضاهم عنه، او نقمتهم عليه.

ولعل بُعد العراق الجغرافي عن مراكز الإشعاع النهضوي والتنويري، في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لاسيما (باريس، القاهرة) بسبب ضعف وسائل الاتصال والتفاعل، حال دون أن يكون

---

(1) فاطمة المحسن (تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث)، م. س، ص 29.





الاحتكاك والتأثر بفكر التنوير، بجوهره الأنسني وبعده التحرري العقلاني، قوياً وفعالاً، يمكن أن يتمخض عنه تيار تنويري علماني (أنسني) ضاغط في الساحتين الثقافية والسياسية..

كان واقع التخلف والفقر المدقع والظلم الطبقي يدفع المثقفين للدعوة إلى تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية قبل التفكير بقيم الأنسنية التي بدت ذات هالة مترفة وبطرة إزاء واقع الحال الاجتماعي والاقتصادي. غير أن الدعوة إلى العدالة والاشتراكية كانت تزيح فكرة الفردانية والحريات العامة وحقوق الإنسان إلى حواشي الإيديولوجيا ومنطقتها المظللة. فاستثمرت أنظمة الحكم العسكريتارية هذا الأمر لتؤجل باسم البناء الاشتراكي، أو معركة المصير، أو مطلب الوحدة العربية (كل بحسب محتوى إيديولوجيته وادعاءاته) والتي لم يتحقق منها أي شيء جدّي وملموس، قلنا ليرجئ الاهتمام بالإنسان وحقوقه وحرياته، ناهيك عن بناء المؤسسات الديمقراطية، إلى أجل غير معلوم.

## الخاتمة

لسنا بصدد القول أن الفكر الأنسني مثلما جاء به رواده الكلاسيكيون العظام هو البديل لأي فكر آخر.. وإلاّ نكون اجتزأنا الفكرة من سياقها ومهادها الثقافي الحضاري.. لكن عدم حضور روحه في أي خطاب معاصر سيعزز في ذلك الخطاب عنصر الاستبداد والفاشية.. الفكر الأنسني أقانيم كبرى قابلة للإغناء، ويمكن تعريضها للنقاش المعرفي المنهجي، ويكاد يكون جزءاً من جميع التيارات الحداثية التي أنجزت تغيّرات عميقة في بنى المجتمعات كافة، وبدرجات متفاوتة.. وهو ليس إيديولوجيا مغلقة.





ولا ملكية فكرية خاصة بتيار سياسي أو حركة اجتماعية. ويعد النسغ الذي يغذي أكثر الإيديولوجيات والعقائد المعروفة.

تكمن قوة الفكر الأنسني في بعده الوجودي العام القائم على مرتكزات؛ الذات العقل، الحرية، وفي بعده الأخلاقي المدعم بقيم العدل والمحبة والتسامح.

أرى أن خلو أية إيديولوجية سياسية من الشحنة الأنسنية المتعالية يفضي بالنتيجة إلى تشبع تلك الإيديولوجية بالغلو والتعصب والميل لتخوين الآخر ورسمه في صورة العدو الشرير الذي لابد من الاقتصاص منه وتصفيته.. وحتى لو كانت الأنسنية بأقانيمها المعروفة تعبيرا عن ميتافيزيقيا أو أفكار مثالية مقطوعة الصلة المباشرة بقوانين الواقع المادي فإن قدراً من تلك الميتافيزيقيا والأفكار المثالية، إذا ما تشبعت بها أية إيديولوجية أو نظرية سياسية، فإنها ستكون منيعة، إلى حد بعيد، أمام تسلل الفايروسات الفاشية والشوفينية والاستبدادية والشمولية إلى نسيجها.

ليس الإيمان بالقومية أو المذهب الديني ولا حتى بالإيديولوجيات السياسية (السرديات الكبرى) هو العامل الحاسم في وضع المجتمعات بصورة حادة على خطوط التقسيم العرقية والمذهبية والسياسية، وإلى حد محاولة تسويغ ممارسات العنف ضد بعضها بعضاً، وإنما المؤسسات التي تدّعي تمثيل الجماعات وتتقاطع مصالحها التي هي مصالح نخبة أو فئة أو طبقة متنفذة، فيما يغدو الآخرون من العامة لاسيما الفقراء منهم، وقوداً في المحارق التي تشعلها تلكم النخب والفئات والطبقات المتنفذة في نطاق، وعبر، دوائرها الضيقة.





إن الأصولية العنفية المتفشية الآن في حياتنا السياسية الاجتماعية تعبِّر عن تراجع الفكر التنويري العربي الذي أراد أن يكون رائده الإنسان أولاً وأخيراً، وانكماش العقل الفاقد لبعده النقدي، وضرب فكرة الفردانية لصالح أسر الإنسان في القطيع (السياسي الحزبي) أو (الديني الطائفي) أو (الاجتماعي/ القبلي)، ومسخ الشكل العلماني للحكم بالتسلط الديكتاتوري الذي يصادر الحريات ممهداً الأرضية لانتعاش السلفيات الجهادية والنزعات العنفية والمؤسسات ما قبل الدولتية.

البعد النقدي هو الذي يمنح أي مشروع فكري صفته الواقعية ـ التاريخية ويجعله في ضمن إطار علمي ممنهج ومنتج، ويبعده عن الدوغمائية والميتافيزيقيا الفجة.وبذا فإن ما سينقذ الفكر الأنسني في نهاية المطاف من انسدادات آفاقه هو النقد.. من هنا أصبح لزاما، بتعبير إدوارد سعيد «وضع النقد في صميم الفكر الأنسني، النقد بما هو شكل من أشكال الحرية الديمقراطية، وبما هو ممارسة مستمرة للمساءلة ولمراكمة المعارف المنفتحة، لا المنغلقة، على الوقائع التاريخية التي صنعت عالم ما بعد الحرب الباردة، وعلى تكوينها الكولونيالي المبكر، وعلى المرمى الكوني المخيف الذي تستطيع بلوغه الدولة العظمى الوحيدة المتبقية في زماننا الحاضر»[1].

لا يمكن تصوّر الأنسنية إلا بانفتاحها على أفق إنساني عام وشامل، يتجاوز حدود الجغرافيا والعرق والدين والمذهب، مقترحة هوية مغايرة للأفراد والمجتمعات تنبذ الانكفاء والعصبية وتهميش الآخر ووضع الشعوب في ضمن تراتبية عرقية/ حضارية.. فيما الحل لمشكلات

(1) إدوارد سعيد (الأنسنية والنقد الثقافي)، م. س، ص69.





الداخل التاريخية لأي مجتمع معاصر، متنوع اثنياً وثقافياً، هو العلمنة التي هي «أولى التقاليد الديمقراطية العريقة في بناء الحضارة الحديثة، إنها أخيراً ليست حلاً وسطاً بين الدين والعلم، ولا حياداً بين العقل واللاهوت، وإنما هي القاعدة الأساسية للنهضة، بغيرها يستحيل التقدم الإنساني»[1]. كما يقول غالي شكري

احتدام الصراع من أجل أفكار التنوير يصب بالضرورة في اتجاه التمدين، والتمدين ليس سوى إعادة بناء المكان المسكون بالبشر على أسس عقلانية عصرية بالتوازي مع تغيّرات تحصل في شكل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وجوهرها، وفي طبيعة المؤسسات القائمة. وهي علاقات ومؤسسات سلطة في وجهها الآخر. وهي ثقافة جديدة تتشكل بقيم ومعايير وقوانين وأعراف وأفكار وآداب وفنون وعمارة وأزياء، وعلوم تقطع في أكثر من مفصل حسّاس مع ما عرفته الأجيال السابقة.

---

(1) غالي شكري (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، م. س، ص129.






مكتبة
التنوير

# المصادر


1- إدوارد سعيد، (فرويد وغير الأوروبيين)، دار الآداب، بيروت، 2004.

2- إدوارد سعيد، (الأنسنية والنقد الثقافي)، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، ط1، 2005.

3- أريك فروم، (مفهوم الإنسان عند ماركس)، ترجمة: محمد سيد رصاص، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998.

4- ألان تورين، (نقد الحداثة)، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.

5- جيرار ليكلرك، (سوسيولوجيا المثقفين)، ترجمة: د. جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008.

6- جي. جي. كلارك، (التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي)، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، العدد 346، ديسمبر، 2007.

7- دريفوس أوبير، رابينوف بول، (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية)، ترجمة: جورج أبي صالح، منشورات مركز الإنماء القومي.

8- حازم صاغية، (قوميو المشرق العربي، من درايفوس إلى غارودي)، دار رياض الريس، بيروت، ط1، 2000






9ـ روجيه غارودي (كارل ماركس) ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط1/ 1970.

10ـ سعد محمد رحيم، (روافد النهضة والتنوير: مرويات فكرية)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، تحت الطبع.

11ـ عبدالله إبراهيم، (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010

12- عبد الله العروي، (العرب والفكر التاريخي)، دار الحقيقة، بيروت، 1973.

13- عبد الرزاق الدواي، (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 1992.

14ـ غالي شكري، (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1978.

15ـ فاطمة المحسن، (تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث)، منشورات الجمل، بيروت، 2010

16ـ ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، (جدل التنوير: شذرات فلسفية)، ترجمة: الدكتور جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2003.

17ـ مجموعة كتّاب، (مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر)، ترجمة وتقديم: محمد الشيخ وياسر الطائري، دار الطليعة، بيروت ط1، 1996.





## (ملحق القسم الأول 1)

# أنسنية إدوارد سعيد

تبحث الأنسنية (Humanism) في مأزق الوجود الإنساني، في قضية الإنسان نفسه؛ مشكلته التي يفترض أن يجعلها في القلب من دائرة اهتمامه. فيما الحل مرهون بفعله.. الفعل الإنساني الذي يصنع التاريخ في إطار شروط موضوعية معطاة. وهو (أي الإنسان) يتحمل عقابيل فاعليته التاريخية، حيث تشكِّل له تلك القضية عبئاً أخلاقياً كونه قيمة عليا؛ قيمة تتجسد في وعيه بها، وفي سلوكه المعبّر عنه في ضوء ذلك الوعي. فالحياة ثمينة، أو هي لا تقدّر بثمن. وما على الإنسان إلاّ أن يستثمر ممكنات حياته من أجله، ومن أجل أشباهه الذين هم البشر أجمعين.

بزغت فكرة الأنسنية مع تكريس النظر إلى الإنسان بوصفه ذاتاً مستقلة تحلّق في فضاء الوجود بجناحي العقل والحرية.. العقل الذي هو المرجع الأول والأخير في معرفة الإنسان لذاته وعالمه. والحرية التي هي الغاية الكبرى المحققة للكرامة والسعادة البشريتين.

تعد الأنسنية مذهباً فكرياً ارتبط بقيم الحقيقة والتقدم والجمال. وجرى تبنيه وتداوله منذ عصر النهضة الأوربية (وإن كان هناك من يرجعه إلى فترات أقدم)، ليترسخ مع عصر التنوير في القرنين السابع عشر





والثامن عشر. ويجد له مريدين ومدافعين كثر، بعضهم من المفكرين الكبار الذين بشّروا به وأرسوا قواعد ومبادئ فلسفته من منظور علمي ونقدي صارمين. ولعل إدوارد سعيد واحد من آخر تلك الكوكبة اللامعة ممن التزموا بالفكر الأنسني ودعوا إليه وطوّروه.. يقول في محاضرة ألقاها في جامعة كولومبيا أوائل العام 2000: «كنت خلال العقود الأربعة الأخيرة، مدرِّساً وناقداً وباحثاً ملتزماً بالفكر الأنسني. ذلك هو العالم الذي أعرفه أكثر من سواه».

يحتوي كتابه (الأنسنية والنقد الديمقراطي.. ترجمة فواز طرابلسي.. دار الآداب - بيروت 2005) على خمسة فصول/ محاضرات يقدّم خلالها محاجة سجالية باهرة عن موضوعته، مركِّزاً على المدرسة الأنسنية الأمريكية. قاصداً إخراج تلك الموضوعة من حدودها الأكاديمية التقليدية ليتفحص أهميتها في الحياة المعاصرة التي ازداد فيها «دور النزعة الأنسنية ومادة الإنسانيات وموقعهما في اكتساح الحيّز العمومي خلال السنوات الختامية من القرن المنصرم وبداية هذا القرن»، في الوقت الذي توسع فيه انشغال الناس بهموم السياسة والاقتصاد والمجتمع. من هنا تنبثق أهمية ربط مبادئ الأنسنية بالعالم الذي نعيش فيه. فيصحح سعيد الفكرة القائلة بأن الأنسنية هي من اختصاص نخب فكرية مغلقة وليس من المجدي جعلها مادة نقاش في الحيّز الاجتماعي الواسع. إن الأمر لديه هو على العكس من ذلك تماماً، طالما أن الأنسنية هي الحقل الفكري الذي نطرح فيه قضية الإنسان.

بقي إدوارد سعيد حتى أواخر أيامه غير مقتنع بحجج المابعد حداثيين الرافضين لسرديات التنوير والتحرير. ورأى أن «التغيير هو





التاريخ الإنساني والتاريخ الإنساني كما يصنعه العمل البشري ويفهمه وفاقاً لذلك إنما هو الركن الأساسي لمادة الإنسانيات». بيد أنه كان واعياً بالمقابل للقصور الذي انطوى عليه الفكر الأنسني الصادر عن موجِّهات المركزية الأوربية والإمبراطورية. فدعا إلى أنسنية ذات بعد كوني يتجذر في اللغة والأدب غير الأوربيين أيضاً.

ولطالما استشهد سعيد بفيكو الذي تجلت الأنسنية في فكره العلماني بشكل ساطع.. يقول: «إن صميم الأنسنية هي الفكرة العلمانية القائلة؛ إن العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء... وإنه يمكن اكتناهه عقلياً وفق المبدأ الذي صاغه فيكو في العلم الجديد إذ قال؛ إننا ندرك فقط ما قد أنتجناه». ولا يغيب عن بال فيكو قابلية الذهن البشري على ارتكاب الأخطاء والتي تجعل في المعرفة الإنسانية ما هو «مؤقت وناقص وقابل للطعن والمجادلة».. كما أن التاريخ لا يسير بشكل سلس وإنما تعترضه معوِّقات. وحتى لو كان هذا التاريخ لا يمكن اختزاله بمعوقاته فإن هذه المعوِّقات تؤدي مع ذلك دوراً حاسماً فيه، وتشارك في تحديد مساره واتجاهات تطوره.

إن احتمال الوقوع في الخطأ، واعتراض سبيل التاريخ الإنساني بمعوِّقات، والذي يفترض أنه سائر قدماً نحو غاية إنسانية سامية (قد تكون محض حلم)، يقودنا إلى ضرورة أن يتعشق الفكر الأنسني مع الديمقراطية وأن يكون له بعده النقدي. فهدف الأنسنية «هو التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية على التحرر والتنوير. وعلى القدر ذاته من الأهمية يقع التمحيص النقدي لسوء القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي».





في تناوله لموضوعة الأنسنية والنقد الثقافي يجعل إدوارد سعيد الكلمة المفتاح هي؛ الدنيوية، أي، بحسب وصفه «العالم التاريخي الحقيقي الذي يستحيل على أي منّا التفلت ولو نظرياً من شروطه». وهنا يُحيل الدنيوية هذه إلى روابطها المتمثلة بالسلطة والموقع والمصالح، والتي في ضمن اشتباكها تتبلور الأنسنية بعدِّها «مستوى ثقافياً أكثر تحديداً يقول إن كل النصوص وكل التصورات كامنة في هذا العالم ومحكومة بوقائعه العديدة المتغايرة».

يشير سعيد من منطلق علماني وكوني إلى أن أخطر ما يتهدد المشروع الأنسانوي هو الحماسة الدينية. ذلك التطرف الأعمى المغلق على نفسه وعلى أي نقاش، والمفضي إلى الكراهية والعنف والمنازعات العبثية، موسعاً دائرة الأصولية لتشمل المسيحية واليهودية والهندوسية وغيرها والتي من وجهة نظره «لا تقل دموية وكارثية عن الأصولية الأسلامية. وتنتمي كل هذه الحميّات إلى العالم ذاته في الجوهر، تتغذى واحدتها من الأخرى وتحاكيها، وتحاربها على نحو فصامي. والأخطر من ذلك أنها تتساوى جميعاً في لا تاريخيتها وفي اعتصابها».

أما البديل المنطقي للنماذج القائمة على الانعزال والكراهية مثل (القومية العنصرية، والحماسة الدينية الهوجاء، والنزعة الاستئثارية الصادرة عن الفكر الانتمائي الضيّق)، أقول ان البديل لهذه النماذج هو الأنسنية وقد خرجت من تحت عباءة المركزية الأوربية لتكون مشروعاً كونياً، وأعيدت لها وظيفتها النقدية. فكان عليها أولاً تحرير الإنسانيات من تحديدات المركزية الأوربية التي تلخصت بـ«دراسة نصوص كلاسيكية كوّنتها الثقافات الأغريقية والرومانية والعبرية». فالحضور





الثقافي والحضاري لمجتمعات أكثر تنوعاً في تاريخها وثقافاتها فرضت نفسها على الساحة الدولية لاسيما بعد عهود الاستعمار.. هذه المجتمعات المهملة سابقاً «أخذت تقتحم الحيّز الحصري الذي كانت الثقافات الأوروبية تحتله سابقاً».

ترتبط الأنسنية بفاعلية الإنسان في مجاله الاجتماعي، بمنجزه الذي هو نتاج إرادة ووعي مسبقين. والمسار الذي يطبعها بطابعه هو الديمقراطية وقد ترشح عنها «ذهن نقدي مطرد التحرر». وكان بزوغ الفكر الأنسني مترافقاً مع تلك الثورة الفكرية الكبرى التي حاولت أن تنزع السحر عن العالم وتمنح سلطة المعرفة لجهة العقل، مع التأكيد على الحرية بعدِّها قيمة كبرى. فكان لابد من إعادة قراءة التاريخ والفكر الإنسانيين وتفكيكهما عبر رؤية نقدية منهجية صارمة تغيّر من رؤية الإنسان إلى نفسه ووجوده وعالمه. ولم يكن للتطور الذي عرفه التنظير في حقل الدراسات الإنسانية أن يحصل لولا تنمية ما يسمّيه سعيد بحس التنقيب النقدي، وقد وُضع في مواجهة نزعة مضادة يعرِّفها جوليان بندا بتعبئة الأهواء الجمعية. ها هنا ينعتق الإنسان من قيود الامتثالية والقطيعية ساعياً ليكون فرداً حراً في مجتمع حر. وكان هذا هو مقصد الفكر الأنسني منذ بدء الجهر بكينونة الإنسان قيمة عليا. لذا وجب عليه ألا يبقى أسير مفاهيم ومقولات فقدت جاذبيتها يجترها المرة تلو المرة، بل أن يكون فكراً نقدياً يتجدد على الدوام مع واقع متسارع في تحولاته لاسيما في حقبتنا الراهنة. «فالأنسنية هي إلى حد بعيد حركة مقاوِمة للأفكار المسبقة وهي تعارض كل أنواع الكليشيهات واللغات غير الفاكرة». وليس غير البعد النقدي ما يُخرج الفكر الأنسني من أسر اللاهوت مسلِّماً إياه لفضاء التاريخ.





إن الممارسة النقدية من منظور الأنسنية هي «ممارسة مستمرة للمساءلة»، كما يراها سعيد، تفضي إلى «مراكمة المعارف المنفتحة لا المنغلقة على الوقائع التاريخية التي صنعت عالم ما بعد الحرب الباردة، وعلى تكوينها الكولونيالي المبكر، وعلى المرمى الكوني المخيف الذي تستطيع بلوغه الدولة العظمى الوحيدة المتبقية في زماننا الحاضر» ويقصد الولايات المتحدة ألأمريكية. حيث تطرح العولمة اليوم عبر مؤسساتها العابرة للقارات، وآلتها الإعلامية الجبارة، قيماً تقف في الضفة المقابلة لقيم الأنسنية، حتى لتبدو الأخيرة في إطار السوق الرأسمالي، وفوضاه، بالية وعفا عليها الزمن، أو في الأقل قيمَ زمن جميل لا يعيش إلا في أذهان أناس مسنّين لا سبيل ولا جدوى من العودة إليها. ففي عالم العولمة والنيوليبرالية يجري تنكيل مبرمج بقيم الأنسنية بتواطؤ أو بمشاركة قنوات الاتصال الإعلامية التي يسيطر عليها في الغرب حفنة من كبار الأثرياء.

إن تسخيف قيم المساواة والعدالة والحرية الحقيقية لصالح قيم المنافسة والنجاح المادي والنزعة الاستهلاكية، والنفعية المجردة من لباسها ألأخلاقي، قد حوّل العالم إلى غابة مرعبة ومجنونة. ففي مقابل مناطق محظوظة فارهة ومتخمة هناك هوامش فقيرة بائسة تغدو تحت وطأة الشعور بالظلم والحرمان مرتعاً للتعصب والعنف والجريمة.. في هذا العالم الذي يعاني فيه الإنسان من الاغتراب والقلق والخوف والعصاب بأنواعه تصبح العودة إلى قيم الأنسنية ضرورة لا محيد عنها.





## (ملحق القسم الأول 2)

# الحرية: هذه الكلمة الغامضة

الحرية التي تبدو، للوهلة الأولى، من أكثر المفاهيم الإنسانية وضوحاً، تغدو عصيّة على التحديد حين نفكر بها، ونحاول ضبط فحواها وأبعادها. وهي وإن كانت قديمة في التداول، وربما يرجع جذرها إلى المراحل المبكرة من عمر البشرية إلا أنها اكتسبت بمرور الحقب والأزمان مضامين ودلالات مختلفة شتى، فضلاً عن أن كل جماعة بشرية عرفتها بحسب سياقها الاجتماعي السياسي والثقافي. وأسّسَ كل حقل من حقول الفكر والمعرفة زاوية نظر خاصة به في تناوله لها. فالفلسفة وضعتها في صميم علاقة الإنسان بالوجود ورؤيته له، في مقابل الدين الذي شرّع محرّمات لضبطها والحدّ من غلوائها.. أما علم النفس فقد ربطها بالميكانزمات الخفية لدخيلة الإنسان، ولا وعيه، وتطلعاته. ليجعلها علم الاجتماع موضوعة تقرر محتواها تقاليد المجتمع وقيمه، ونمط علاقات أفراده بعضهم ببعض.

وإذا كانت الملاحم القديمة قد أعطت إيحاءات عنها، بعدِّها فطرة بشرية، فإنها أصبحت في المحاورات التي أنضجت الفلسفة الإغريقية، قبل أكثر من اثنين وعشرين قرناً، معضلة لابد من توظيف العقل لحل إشكاليتها.





وفي التاريخ العربي الإسلامي، لم يكن هذا المفهوم غائباً، وقد تباينت طرق النظر إليه. فالحرية عند أخوان الصفا هي غيرها عند الفلاسفة (من ابن سينا إلى الفارابي وابن رشد). وإذا كان الجبريون قد أنكروها فإن المعتزلة جعلوها شرطاً في طبيعة علاقة المخلوق بالخالق والوجود.. غير أنه بعد ذلك السؤال الإنساني الكبير، في فجر الإسلام، والمفعم بتهكم ممرور: «متى استعبدتموهم وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟» والذي تعزز بالنداء الوجودي النقي والعميق: «كونوا أحراراً في دنياكم»، تراكمت، عبر قرون، جبال من المصدّات الفقهية والسياسية، التي اقتضتها لعبة المصالح الفردية والفئوية، وجذّرها سوء الفهم، وقصر النظر، وخطل القراءة، وفساد التأويل، في شبكة معقّدة من علاقات المعرفة بالسلطة، لتلجم انطلاقة البدء الجبارة المذهلة تلك، ولتفضي لاحقاً إلى قرون من التخلف والظلام والتطرّف والتعصّب، وأخيرا؛ التخندق الطائفي والإرهاب.

الحرية كانت إلى جانب العدالة أكثر القيم الإنسانية العليا غياباً، ولمدد طويلة، عن مسرح الوجود البشري، وبقيتا، على الدوام، أطيافاً تتلاعب في أفق الأحلام.

الحرية هي غاية الكائن لأنها قوام إنسانيته، وملعب فطرته السليمة.. وهي فضيلة أخلاقية، وتوأم الوجود وماهيته إن نظرنا إليها من زاوية فلسفية، لكنها لغز غير قابل للانكشاف التام في الأدب والفن، مهما اشتطت المخيّلة الإبداعية للأدباء والفنانين.

ليس مفكرو عصر التنوير الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر هم من اكتشفوا فكرة الحرية، لكنهم كانوا السباقين في ربطها





بمفهومي العقل والعقلانية، وبالذات الإنسانية المتحررة والمتطلعة إلى المستقبل، وفي تصوّر تجسداتها السياسية الواقعية في آليات أنشطة الدولة، وعلاقة المجتمع بها.

صار الإنسان ذاتاً مذ أدرك معضلة الحرية وضرورتها.. الذات التي لا تتشكل إلا في أفق الحرية.. الحرية التي تأخذ الذات على عاتقها بوصفها كياناً في العالم ووعياً مركّباً، ومشروعاً منفتحاً على آخرها. إذ في جنة الكائن سيغدو التفكير بآخرك واضحاً ومصدر سعادة. فأن تكون حراً يعني أن تكون إنساناً.. الحرية هي شرط ذلك ومفتاحه.. في مقابل أن المرء لن يحقق شرطه الإنساني ما لم يؤمن بحرية الآخرين وينشغل من أجلها.

لن تكون حراً وأنت تكره.. قد تكون كذلك وأنت ترفض لاسيما إذا ما انصب رفضك على ما يقف حائلاً بينك وبين الحرية.. وتكون كذلك وأنت تحلم. ولن تكون حراً باستبعاد الآخرين.. السلطة تكون محكومة بأوضاع من تتسلط عليهم. ومن يزرع الخوف يبقى هو خائفاً أيضاً.. الدكتاتور في النهاية هو الشخص الذي لا يخشى حرية الآخرين وحسب، وإنما يخاف حريته في الوقت نفسه، ولذا لن يستطيع ابداً أن يذوق طعم الحرية.

الحرية وحدها لن تحقق السعادة، بيد أن السعادة لن تتحقق من غير الحرية. والسعداء في قيودهم إما أنهم موهومون، أو ثمة خلل في جهازهم العصبي لم يتنبهوا إليه بعد.

بانعدام الحرية يولِّد المجتمع كائنات مستنسخة متشابهة، لا متفردة. فمن السهل أن تشبه الآخرين وتمتثل لما يقولون، حتى وإن كان ما يقولونه لا معقولاً وعبثياً وقاتلاً ويفضي إلى التهلكة. فأن تتفرد،





وتنظر إلى العالم بموضوعية وصفاء، من غير إكراهات، وأن تقرر بلا إرغام، يمنحك امتياز أن تكون إنساناً مسؤولاً أمام نفسه وضميره وأمام الآخرين. فالحرية كما قال التنويريون هي التحرر من الخوف، وهي، بالمقابل، حرية الضمير.

نعرف أن الحرية، منذ بزوغ شمس الحضارة، لم تتحقق بشكلها المثالي قط، وإذن لم تتحقق السعادة كما يجب قط إذا ما ركنا إلى المعايير العليا لهما.. ولكن في حدود المستطاع البشري نحن نتحدث عن مستوى نسبي مقبول يكفل الكرامة ويتيح الفرصة لتفتح الذات وتحققها.

ليست الحرية مطلقة، أو سائبة.. إن لها حدوداً.. الحدود التي تراهن على التعقل، وتضمن حرية الآخرين، وتفرض السلوك السوي، وتمنع الأذى، وتنظم الحياة لتكون عادلة ومنتجة ومفرحة.

حين نقول الحرية فإننا إنما نتحدث عن الإنسان الحر والمجتمع الحر.. الإنسان الحر الذي لن يكون إلا في مجتمع حر. ولن يخلق الإنسان الحر إلا في إطار علاقات اجتماعية محدّدة بقوانين وتقاليد وأعراف ومؤسسات، وفي سياق تطور تاريخي حاصل.. حين تكون الحرية امتيازاً فئوياً على حساب فئات أخرى ستبقى مثلومة، ولا أخلاقية، ومهدَّدة في كل لحظة. وإذن لا يمكن بناء دولة حديثة منتجة، محترمة من غير أن يكون رائدها مبدآن: العدالة الاجتماعية، وخلق مواطنين أحرار متساوين في الفرص وأمام القانون الذي يمتلك السلطة العليا.. من هنا، فالحرية ليست مقولة مجرّدة، وإنما هي وليدة الحياة وتوأمها، ولن تكون واقعة حية في عصرنا الحديث خارج إطار علاقات سويّة داخل المجتمع. فالحرية تضمنها قوانين ومؤسسات وآليات عمل





وعلاقات إنتاج جوهرها العدالة، وإنْ بالحدود الدنيا. هنا نخرج من غموض المعنى الفلسفي لها إلى وضوح تجسّدها في دولة حرة وعادلة.

ربما نتفق مع أولئك الذين يقولون إن الحرية فطرية، لكنها أيضاً نتاج تربية وتعليم.. الحرية تُعلّم، ويتربى المرء على تقاليدها وأعرافها ومبادئها.. فالإنسان الحقيقي هو الكائن الذي لا يخاف الحرية، ويعرف أن الحرية عبء، والحرية مسؤولية، والحرية هي نبذ الاتكالية، ومواجهة تقلبات الظروف بشجاعة، والسعي لأجل تغييرها. وللأسف فإن المرء في بيئتنا، غالباً، ومنذ نعومة أظفاره يتعلم كيف يخضع، لا كيف يتساءل ويختار. فما يزال الفكر الجبري هو السائد عندنا، وهو الذي يبث أنساقه في لاوعي الأفراد.. بيئة تعلِّم الخنوع والتردد والخوف والاتكالية أكثر مما تعلِّم إعمال الفكر، وقول الحق، والصدق، والجرأة في اتخاذ القرارات، والحفاظ على الكرامة. فالحرية، من زاوية نظر أخرى، قيمة أخلاقية، وأي خدش في جلدها يترك أثراً ضاراً في لحم الكرامة.. بغياب الحرية تتجرح الكرامة في العمق.

واليوم، فإن تاريخ الحرية سردية مضببة في مرآة عقلنا.. شيء لا يكاد يعنينا لأننا لا نفهمه. فلطالما قاتلنا من أجل أشياء أخرى، ولم نقاتل من أجل الحرية حتى وإن ادّعينا ذلك. وحتى لو فعلنا، فيبدو أننا كنا نفعله بطريقة خاطئة، وإلا لماذا ابتعدنا عن فردوسه بهذه المسافة المخيفة؟.

كافحنا لأجل التحرر من نير سلطات مختلفة، لا لنكون أحراراً، بل لنراهن على الخضوع لسلطة أخرى نتوسم فيها الخلاص، قبل أن نكتشف، بعد دفع أثمان باهظة، أن علينا ان نتحرر ثانية، ومن غير أن نستفيد من الدرس، لأننا سنراهن مجددا على خضوع آخر خاطئ، وهكذا.





والسؤال الآن هو: كيف علينا أن ننشد الحرية ونكون كائنات حرّة تختار شكل وجودها، ونمط علاقاتها بعضها ببعض. وتصوغ بحرية عقدها الاجتماعي العصري المدني الجديد ليكون ناظم دولة عصرية مدنية جديدة؟.





## القسم الثاني

# وعود التنوير وصراعات الهُويّة
# ـ مفارقة العقلانية المنتجة للعنف ـ

### مدخل

لابد من أن ننطلق أولاً من المفهوم العام للتنوير، وربما كان ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو خير من يلخِّصانه في عبارات قصيرة دالة: «يعتبر التنوير، وعلى مرّ الزمن، وبالمعنى العريض تعبيراً عن فكرة التقدّم، وهدفه هو تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً. أما الأرض التي تنوّرت كلياً، فهي أرض تشعّ بشكلٍ يوحي بالانتصار. كان برنامج التنوير برنامجاً يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيّلة سند العلم»[1]. والكلمات/ الأقانيم الثلاث التي يقوم عليها هذا التعريف هي؛ التقدّم، التحرّر، العلم.. وفيما تعني عبارة (فكّ السحر عن العالم) التخلّص من الإحيائية، في ضوء ما يريان، فيمكن أن نضيف كلمتين/ أقنومتين أخريتين إلى شبكة

---

(1)ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو (جدل التنوير: شذرات فلسفية) ترجمة الدكتور: جورج كتورة.. دار الكتاب الجديد المتحدة.. بيروت ط1/ 2006. ص23.





المفاهيم المتسقة هذه، وهما؛ العقل والمستقبل. العقل الذي هو أداة التقدّم والتحرر والعلم، في وجهته إلى المستقبل. حيث آمن التنويريون، (باقتباس مقولة لكوندورسيه)، بأنه «سوف يأتي اليوم الذي تشرق فيه الشمس على الرجال الأحرار فقط، أولئك الذين لا سيد لهم سوى عقلهم»[1]. وفي إهاب هذه المفاهيم يقبع الكائن الإنساني، محور فكر التنوير: الكائن الذي يجب تحريره من الخوف وجعله سيداً في العالم.

وكان عمانوئيل كانط قد عرّف التنوير بأنه: «خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه من خلال عدم استخدامه لعقله إلا بتوجيه من إنسان آخر». وبذا فإننا حين نقول التنوير فإنما نقصد وجهه الآخر أيضاً، أي الأنسنية. إذ في سياق تعريفه للتنوير ركز كانط على سلطة العقل المحرِّرة والمستقلة لقيادة الشؤون الإنسانية «بدلاً من انصياعها للعقيدة والخرافة والنبوءة... على أن يغيِّر المجتمع وأن يحرِّر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية»[2] وهذا الفهم الواسع لفحوى التنوير وأبعاده جعله يستدرك بعبارة: «أن تكون عند الإنسان شجاعة أن يعرف فهذا هو جوهر التنوير»[3]. فقد كان كانط على دراية بمشكلات التنوير وواعياً بأن عصره لم يكن عصر تنوير وإنما عصراً من التنوير. وكان من شروط التنوير وتجلياته عنده تحقيق الاستقرار في المجتمع والدولة[4].

وعموماً فإن القواعد الكبرى التي قام عليها البنيان الفكري لعصر التنوير تمثلت «في الإعلاء من قيمة الإنسان، وفي الدفاع عن العقل والعقلانية

(1) المصدر نفسه ص53.
(2) المصدر نفسه ص59.
(3) المصدر نفسه ص57.
(4) المصدر نفسه ص58.





النقدية، وفي التشبث بالحرية ضد كل قيم القهر والاستعباد والطغيان، وفي تصوّر للطبيعة يقضي بالنظر إليها كجملة من القوانين الرياضية القابلة للتعقل في إطار الجهد الإنساني، الجهد الذي ما يفتأ يطوِّر أساليب نظره للكون، في سياق الصورة التي يرسمها تاريخ العلم المعاصر»[1].

التنوير الذي انتصر للعقل سيتخذ فيما بعد، تحت وطأة ظروف تاريخية قاهرة، وغامضة أحياناً، مساراً غير سار انتهى إلى انبثاق حركات فاشية واندلاع حروب مأساوية راح ضحيتها ملايين من البشر، فهل كان الخلل كامناً في صلب فكرة التنوير ذاتها؟ أم أن سوء الفهم، وقصر النظر العقلي، والأهواء السيئة لبعض البشر، ومكر التاريخ، وصراعات المصالح، وأكاد أضيف سوء الحظ أيضاً، هو الذي أضفى غلالة سوداء من اللاعقلانية على مسيرة العقل ومغامرته البطولية؟. أهو عجز العقل وأوهامه ومحدوديته، أم الانحراف الأخلاقي للإنسان؟. أم هي الرأسمالية بجشعها وسطوتها وتناقضاتها وآلياتها الفتاكة؟..

أعتقد أن بمقدورنا أن نجيب بالإيجاب النسبي عن هذه الأسئلة. وتبقى منظومات السلطة حاسمة في تقرير ذلك، وكما يقول هابرماس فقد «انتهى العقل بصورته الغائية إلى الالتباس بالسلطة، متخلياً بهذا الشكل عن قوته النقدية، ذلك هو (آخر) وحي للنقد طبّقته الإيديولوجيا على ذاتها»[2].

أصبحت العقلانية أداتية.. ومن منظور هوركهايمر وأدورنو تشيأت

---

(1)د. كمال عبد اللطيف (التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي).. رؤية للنشر والتورزيع.. القاهرة.. ط1/ 2007. ص42.

(2)هابرماس (القول الفلسفي للحداثة) ترجمة د. فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة- سورية - ط 1 / 1995. ص190.





الذاتية في السيرورة التقنية، وبات العقل مساعداً للآلة الاقتصادية، وتحوّل تطور الآلة ليكون آلية سيطرة، ومع التطور الاجتماعي أصبحا وسيلة لحبس الإنسان، و «بالنظر لكل ذلك فإن التأقلم مع سلطة التقدّم قد تضمن تقدّم السلطة... وصارت لحظة العقلانية التي تفترضها السيطرة قد تأكدت من خلال لامبالاتها بالسيطرة»[1]. ولا شك أن مسحة من التشاؤم تغلّف وجهة نظر المفكرين الآنفي الذكر والمنتمين لما عُرف بمدرسة فرانكفورت.. كان الاثنان مع رفاق آخرين لهم في المؤسسة الشهيرة عينها، يرون كيف أنه مع تقدّم الصناعة، وفي ظل صراعات الإيديولوجيات والمصالح صارت الفاشية والنازية تنتعشان، حتى أنهم لم يعودوا يجدون في فكرة التطوّر والتقدّم سوى علامة على انحدار إنسانية الإنسان:

«وحدهم المقموعون هم الذين يقبلون بالتطور كضرورة لابد منها، إنه عند كل ارتفاع لمستوى الحياة يزداد أيضاً مستوى عجزهم»[2]..

وهذا قبل أن يعلن ميشيل فوكو موت الإنسان. والإنسان كما يراه هو من مبتكرات العصر الحديث، فمع أواخر القرن الثامن عشر حصلت ثورة ابستيمية هيأت للدخول في عصر الإنسان، فلم يعد، منذ ذلك الحين، مجرد كائن بين الكائنات وإنما «صار ذاتاً بين الموضوعات. وقد أدرك سريعاً، أن رغبته في المعرفة لا تنطبق فقط على أشياء العالم، إنما عليه هو أيضاً. فبات الإنسان مصدر معرفته الخاصة وموضوعها»[3].

---

(1) ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو (جدل التنوير: شذرات فلسفية) مصدر سابق. ص58 ـ 60.

(2) المصدر نفسه ص 61.

(3) بول رابينوف ودريفوس أوبير (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية) ترجمة: جورج أبي صالح.. مركز الإنماء القومي.. ط1/ 1990. ص30.





لكن كينونة الإنسان الملتبسة لا يمكن الإمساك بمصدرها/ أصلها، فينتهي الأمر بفوكو إلى إلغاء الإنسان والتاريخ:

«لا يكون الأصل قريباً إلا بمقدار الألم الذي يسببه تراجعه الشديد (نحو الماضي)، وفي الحالة القصوى، يمكن نسيانه كلياً ونسيان الإنسان معه. يفضي هذان المنظوران ـ سواءً في الإنجاز أو اليأس ـ إلى إلغاء الإنسان والتاريخ. لكي يفهم الإنسان كينونته، عليه أن يمسك بأصله، ومع هذا فهو يفلت منه حتماً»(1).

بهذه الألاعيب البلاغية/ الفلسفية تعرّض فكر التنوير طوال عقود من القرن العشرين تحت ضغط واقع تاريخي تراجيدي وقاسٍ، إلى محاولات لدحض مقولاته؛ العقل، الحرية، التاريخ، والإنسان، وكل ما يمت بصلة إلى ما يسميه هابرماس بجهاز الحقيقة.. «إن جهاز الحقيقة ـ يظهر بعد الآن (كجهاز) بين أجهزة أخرى للسلطة»(2).. غير أن فكر التنوير بقي حاضراً ومحرِّضاً وملهماً في طروحات مفكرين آخرين، أنكروا هذه الزاوية المتشائمة في النظرة، لأن الإنسانية بحاجة إلى من يعطيها الأمل أيضاً.. وكيف يكون ثمة أمل بغياب العقل، والحرية، والتاريخ، والإنسان؟. فانبرى هؤلاء الأخيرين ليعيدوا صياغة فكر التنوير، برؤية نقدية صارمة، معيدين الاعتبار لمقولاته وأفكاره.

انطوى تاريخ الفكر على مفارقات عديدة، والانفراط، إذا ما استخدمنا عبارات ألان تورين الذي حدث بين شذرات عصر التنوير والحداثة، حيث الحداثة امتداد لذلك العصر ووجهه الآخر، أدى إلى

---

(1) المصدر نفسه ص 43.

(2) هابرماس (القول الفلسفي للحداثة) مصدر سابق. ص 415.





دفع أثمان غالية من رصيد البشر وبيئتهم ومستقبلهم.. وتورين يلخص تلك المفارقة في نهاية كتابه (نقد الحداثة)، واجداً لها الحل، بقوله:

«إن الدعوة إلى الذات يمكن أن تتحول إلى العداء للعقلنة وتتراجع إلى هوس بالهوية أو انغلاق في جماعة، ويمكنها أيضاً أن تكون إرادة للحرية وتتحالف مع العقل كقوة نقدية؛ وبصورة موازية يمكن للعقل أن يتطابق مع أجهزة الإدارة التي تتحكم في سيل المال وفي القرار وفي المعلومات، ويدمر الذات والمعنى الذي يسعى الفرد لأن يعطيه لأفعاله. ولكن يمكنه أيضاً أن يتحالف مع الحركات الاجتماعية التي تتولى الدفاع عن الذات ضد تركيز الموارد الذي يرتبط بمنطق للسلطة وليس بمنطق العقل»[1].

دعا تورين إلى اتحاد شذرتي الذات والعقل، بعد اغترابهما عن بعضهما بعضاً بضغط من موجبات سلطة مؤسسات رأس المال. بحيث «يكون مفاعل هذا الاتحاد هو الحركة الاجتماعية، أي تحول الدفاع الشخصي والثقافي للذات إلى فعل جماعي موجّه ضد السلطة التي تُخضع العقل لمصالحها»[2].

(1) ألان تورين (نقد الحداثة) ترجمة :أنور مغيث.. المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة – ط1/ 1997. ص 476.

(2) المصدر نفسه ص 476.





## المبحث الأول:

## الهوية، الهجنة، والثقافة

### مفهوم الهوية ومعضلتها: الذات والآخر

ينشأ الميل إلى اختيار أو تكوين هوية ما بدافع البحث عن الاعتراف.. الاعتراف في ضمن الجماعة أولاً، إذ يبغي الفرد التماثل مع الجماعة ليؤكد أنه واحد منها.. وقد يتعصب ذلك الفرد لجماعته أكثر حين يكون ثمة شك بحقيقة انتمائه أو ولائه، وفيما إذا كان مستوفياً للصفات التي تؤهله لامتلاك تلك الهوية. «وفي معظم الأحيان، لا يمتلك الأفراد سوى القليل من الشأن في انتقاء الميزات التي تستخدم للتعريف بهم، فهذه تتحدد اجتماعياً، أي من الخارج»[1]. غير أن ما يقرر المعايير في منح الهوية ليس الطبيعة وإنما الثقافة. وفي رأي سايمون ديورنغ «يبقى تحديد الهوية نوعاً من الأحجية النظرية»[2]. وما يحدد مكانة الإنسان اجتماعياً ويعطيه هويته في معظم المجتمعات هو (العرق، القبيلة، الطائفة، الدين، الطبقة، المهنة، الخ..). فيما «الثقل النسبي للهويات يتغير عبر الزمان والمكان»[3]. هذا التغير يتعلق على الرغم من طبيعته الثقافية ـ السياسية بشبكة علاقات القوة/ السلطة في المجتمع.

الهوية سردية تتشكل في فضائين متباينين ومتكاملين هما اللغة والتاريخ بعمليات جدلية معقدة.. إن موقع الهوية هش ومفتوح طالما

(1)سايمون ديورنغ (الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية) سلسلة عالم المعرفة.. الكويت.. العدد 425/ يونيو 2015. ص240.

(2)المصدر نفسه ص 241.

(3)المصدر نفسه ص 240.





كان يقيم على أرضية أنطولوجية ـ تاريخية معرّضة لاهتزازات وتغيرات لا تنتهي. وهو موقع ثقافي قبل أن يكون أي شيء آخر.. تحيل تلك الأرضية الانطولوجية ـ التاريخية إلى اللغة والخطاب.. إلى حقلين ينشآن دوماً على خط زلازل فعال، وبذا لا يمكن الركون إلى تحديدات قارة لموقع الهوية وبالتالي للهوية ذاتها. فنحن نعيش في فضاء متخم بالاستعارات والرموز. ووجودنا بهذا قائم في الواقع، وفي المجاز في الوقت عينه. فحين نقول الهوية فإننا لا نشير إلى بنية مغلقة، مهما حاولنا أن نجعلها كذلك. بل إلى أثر متكوّن من معاني ورموز وسياق ثقافي وتأويلات، جارية كلها في التاريخ، وفي المتخيل بوساطة اللغة. فالهوية من جهة هي توقيع العالم، أو بصمة التاريخ على الذات (الفردية والجماعية) وهي من جهة ثانية فاعلية تناص تحدث على مستويين هما التاريخ والتخييل.

إذن تكوين الهوية، من هذا المنظور فعالية سردية. وفي ذلك التوازن القلق الذي نحققه بين ما نرث وما نختار وما هو وليد المصادفات وما نريد وما نتخيل وما نتوهم.. بين ما نبني ونأمل في بنائه.. بين الذاكرة والوعي والتصوّرات والشك واليقين تتحدد الهوية. والهوية تنبثق في إطار سردية مخترعة هي نتاج تذكّر لا يمكن التعويل عليه بالمطلق، وتأويلات قابلة للأخذ والرد، وخطاب يتأسس بوحي مرجعيات متباينة بصدقيتها، وبوساطة لغة طابعها المخاتلة والانزلاق، وعبر مرشّحات ثقافية من العسير وصفها بالحيادية.

والآن؛ هل الهوية، كل هوية، وهم؟

الجواب؛ لا، بطبيعة الحال.. إنها حقيقة مبثوثة في التاريخ ومتشكّلة





فيه، لكنها ليست قارة ناجزة بشكل نهائي.. إن طابعها المتعدد والمتحول يدحض ادعاءات النرجسية والشوفينية ومبرراتهما. وبالتالي فالهوية بهذا المعنى وبهذا الفهم والتأويل تقينا من الانزلاق إلى الوهم، وتقوِّض الخطاب الفاشي والشوفيني، وأي خطاب جوهراني متعصب من أساسه.

بقيت الهوية في التباسات وعينا مصدر إعاقة أكثر من كونها دافعاً خلاقاً للفعل.. كانت الهوية «أحد الشروط الحقوقية للانتماء، كما ضبطتها فكرة الدولة (الحديثة)، وليس شكلاً وجودياً»[1]. ودوماً في إطار شبكة علاقات السلطة تحدّدت الهوية ضداً للآخر المختلف. «إن دروس الهوية لم تهيئنا إلا إلى ثأر أخلاقي من كل أنواع الآخر، ربما هو الأساس العميق لأي رغبة عدمية في قتله»[2]. وغالباً ما كانت الهوية تُصمّم كصناعة، أو يُوحى بها مؤسسياً سلطوياً.. والسلطة هنا لا تعني سلطة الحكم السياسي، وإنما كل سلطة جماعاتية؛ دينية وطائفية وعشيرية لها هيمنة على تابعيها. كان الغائب الأبدي، في هذا السياق، هو الحرية، والذات العاقلة الحرة التي تختار..

يتساءل فتحي المسكيني في كتابه (الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة)؛ عن الكيفية التي يمكن أن نعيد بها علاقتنا بذواتنا، ونضطلع بأنفسنا بطريقة جديدة؟ معارضاً الذات بالهوية، حيث «الهوية هي ما نحن دون أي جهد وجودي خاص. في حين أن الذات هي ما نستطيع أن نكون ولكن لم نجرؤ بعد على الاضطلاع به كأفق حر ووحيد لأنفسنا»[3].

---

(1) فتحي المسكيني (الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة) جداول للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ط1/ 2011. ص14.

(2) المصدر نفسه ص 14.

(3) المصدر نفسه ص 13.





ويُرجع فكرة اختراع الهوية إلى الحداثة التي اخترعت كذلك مقولات السيادة والوطن والعَلَم. ولأن حداثتنا مستعارة ومشوهة ومتهرئة باتت الهوية معضلة وإشكالية.

كل هوية مطبوعة في قناعات من تمثّلهم هي سردية بطريقة ما، فيها نواة من الواقع التاريخي محاطة بهالة من التخييل. وفي النهاية يكون الخيال المؤسطر هو مصدر الأوهام التي بها تبنى الهويات القاتلة. والهوية تغدو قاتلة حين تتحدد جوهرها بثوابت مفترضة، وتنكفئ في العزلة والخوف والارتياب بالآخر.

الهوية السردية تتحقق بالكيفية التي يقدِّم بها الفرد والجماعة نفسيهما بصيغ سردية تنشأ تاريخياً في فضاء التفاعل مع الآخر. فالهوية السردية هي قوام الهوية من خلال الحضور والتجلي. فنحن نحضر في نسيج السرد موقعاً، ونتجلى عبره فعلاً، وممكنات في العالم. فالسرد هو الجسر الذي يصل الإنسان بالعالم. ومن غير العدّة السردية ما كان بإمكان الإنسان الانسلاخ من المملكة الحيوانية وبناء الحضارة. وقد أعان اكتشاف اللغة في ذلك. لكن اللغة من غير التوق إلى السرد والانغمار به كانت لتبقى مجرد وسيلة تواصل بدائية. فالنزوع إلى السرد والشغف به والحاجة إليه طوّر اللغة. ولعل الحاجة إلى السرد كانت هي الدافع للإنسان إلى ابتكار اللغة.

ارتبط السرد بوجود الكائن الحائز على وعي لذاته.. كان السرد طريقته الملكية لفهم معنى وجوده في العالم. وأصبح التفكير بالهوية تفكيراً بالفرادة والتميز والاختلاف.

نحن البشر نختلف عن بقية الحيوانات والنباتات والجمادات.

مجموعتنا الاثنية تختلف عن المجموعات الأخرى.. أنا اختلف عن





بقية أفراد مجموعتي فلست أياً منهم.. وللتعبير عن مبدأ الاختلاف الذي هو محتوى فكرة الهوية لابد من الاستعانة بالسرد.. السرد الذي هو طريقتنا لنقول ما نكون ومن نكون.. وما هو العالم، وما هي الحياة، وما هو الموت؟. وباختصار؛ ما هو الوجود؟ ما معناه، وما الجدوى منه، وما مآله؟.

إن الذات التي تتعين في التاريخ وجوداً وفعلاً تتحقق في السردية رمزاً وهوية. وهذا التمفصل الجدلي لا يبقي أياً من الأقانيم هذه؛ الذات والسرد والتاريخ والهوية في وضع استقرار أبداً.. فالذات «أمام سبل ثلاث لإدراك هويتها: أولاها (هوية موروثة) جذورها اجتماعية، ثانيها (هوية مكتسبة) فعلها في واقعها، وثالثها (هوية مأمولة) قصدها وجوداً لم يُكتمل بعد»[1]. والذات تقيم في الزمن، فيما الزمن كما يؤكد بول ريكور «يصير إنسانياً حينما يُقال بصيغة سردية»[2]. وبحسب ريكور أيضاً من غير «نظرة استرجاعية وأخرى استشرافية لا يمكن للذات أن تؤسس هويتها»[3].

كونك إنساناً ـ بشراً، وجوداً إنسانياً في العالم، يمنحك القيمة الأعلى؛ أي هويتك البدئية التي لا يمكن نكرانها، أو إبعادها، والتي تعد متناً جوهرياً تلحق بها هويات أخرى موروثة ومكتسبة، تصبح هوامش متبدلة في سلم الأولويات التي تقررها، بوصفك فرداً، لنفسك، بعد ذلك المتن الجوهري (الإنسان). أما أولوياتك في الاختيار فتجعل منك في تركيبتك المعقّدة متفرداً موضوعياً، ومتماثلاً مع ذاتك على وفق معايير نفسية واجتماعية وحقوقية وتاريخية.

(1) حاتم الورفلي (بول ريكور... الهوية والسرد) دار التنوير.. بيروت ط1/ 2009. ص 26 ـ 27.

(2) المصدر نفسه ص98.

(3) المصدر نفسه ص79.





إن أكثر الأشخاص تمرداً وقوة إرادة ووعياً ثورياً ونزوعاً إلى الاستقلالية لا يستطيع في أثناء بناء الهوية التملص من بعض موجبات ثقافة جماعته، وثقافة عصره السائدة، ومن تأثيرات السياق التاريخي الذي يحيا فيه، ومن مكر اللغة، والقواعد المولِّدة للخطاب، وأخيراً من لعبة المصادفات التي تبدأ قبل الولادة وقد لا تنتهي لحظة الموت.

تبحث الذات عن نقطة التقاطع الاعتباطية إذ تلتقي نظرتها إلى نفسها ونظرتها إلى الآخر مع نظرة الآخر إليها في فضاء من الوقائع والتخيّلات والترميزات والتأويلات والنوايا والمقاصد القبلية، في سياق اجتماعي ـ ثقافي مركّب، متناقض وصراعي. فوجود الآخر يحرِّض على التفكير بالهوية. فيما موقع الآخر يساهم في تحديد موقعي. فأنا أعي ذاتي الفردية إزاء الآخر في ضمن جماعتي، وأعي ذاتي عضواً في جماعة إزاء الآخر من الجماعة الأخرى.. وللوهلة الأولى يبدو أن التحقق الأعمق/ المثالي للهوية يكون بتطابق تصوّر المرء عن نفسه مع تصوّر الآخر عنه. وكفاح المرء يجري في هذه المنطقة. فتصوّري عن نفسي ليس هو تصوّر الآخر عني.. الكمال هو في تطابق التصوّرين.. تطابق يعسر تحققه في عالم متخم بالأوهام وسوء الفهم ومحكوم بصراعات مصالح.

يستعين مايك كرانغ في كتابه (الجغرافيا الثقافية) بلاكان ونظريته المرآتية، وهو ينظِّر لعلاقة الثقافات بعضها ببعض من زاوية تحديد هوياتها.. يقول:

«تصوّر طفلاً نظر فجأة إلى مرآة وتعرّف على نفسه ـ سيرى فجأة جسداً كاملاً، سيرى شخصاً.. حاول لاكان أن يبرهن أن المجتمع يعمل مثل المرآة، يعكس صورة الفرد. بهذه الطريقة لا يرتكز إحساسنا بمن





نحن على عملية داخلية تماماً وإنما يعتمد على الانعكاس الخارجي. تقريباً يمكن إجراء المناقشة نفسها حول الثقافات ـ بمعنى، بالنظر إلى الآخر (المرآة) تحدد الثقافات معنى أن تكون هي ذاتها»[1].

إذا ما نظرنا إلى الهوية بوصفها نتاجاً لإحداثيات متغيرة تنتقل في فضاء خريطة سوسيوـ ثقافية متعددة، مجسّمة، نكون قد أحطنا بحدود متحركة لها.. ليست ثمة للمرء هوية واحدة، نهائية، تطبع صورته من لحظة الولادة إلى لحظة الموت.. الهويات المتآلفة والمتضادة والمتصارعة في دواخلنا تجعل من الهوية معضلة مرتهنة بالزمان والمكان.. فالهوية سردية تاريخية مفتوحة.. الثابت الموروث فيها جزء قد يتم تبنيه أو إقصائه، والمتحرِّك والمتغيِّر هو المادة التي تتشكّل الهوية من خلالها وتعاد تشكيلها مراراً وتكراراً.. إن تبنّي ذلك الموروث الثابت، وجعله المادة الرئيسة في تكوين الهوية، وتحنيطه، وتقديسه، والحكم على الآخرين الذين لا يشبهوننا من منظوره، هو المقدمة لنبذ الآخر، وازدرائه، وكراهيته، والميل لممارسة العنف ضده.

## الهجنة

لقد أطاح التاريخ، بما هو تيار هائج من الوقائع والتصادمات والغزوات والشرور والإنجازات والتلاقحات والاختلاطات الجنسية والثقافية، بفكرة الأصول النقية، وفرضت فكرة أن الأمم هي حصيلة تمازجات وتفاعلات عرقية وثقافية، وأن صيرورتها هي نتاج لغة وثقافة

(1) مايك كرانغ (الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية ).. ترجمة: د. سعيد منتاق.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 317 يوليو/ 2005. ص223.





وحياة مشتركة أفرزت، تاريخياً، قيماً وتقاليد وأنماط سلوك وقناعات. وكوّنت سرديات هي خلاصة رؤيتها لذاتها والآخرين والعالم. ففي السردية الهووية، إلى جانب ما هو معطيات واقعية، ما هو اعتباطي وملفق كذلك، وقد أنشئ بالتراكم في خضم تفاعلات وصراعات أفرزت رؤى وتصوّرات وأوهام، ورافقتها حقائق وشائعات وأكاذيب وتأويلات وتفسيرات لا أول لها ولا آخر. فالهوية، إذن، موقع يتقاطع فيه التاريخي بالخيالي مشكلًاً سردية لها مواطن هشاشتها وقصورها وثغراتها. والهوية السردية لأمة ما، من منظور ريكور، حاصلة من حاجة حيوية لمجموعها إلى (تخيّل) أنفسهم كأمة لها من القصص والروايات ما يحفظ وجودها التاريخي والثقافي الخاص الذي يجعل (الهوية) غير مستقرة ولا هي معطاة سلفاً وإنما هي (كون مستمر) و (خلق) دائم لوجودها المرسوم بالتغير والتبدل فليست إذن (الهوية) وجود بإطلاق خارج عن التاريخ والثقافة»[1].

تكلم هومي بابا عن العيش في المابعد الذي قد يشير إلى مرحلة تالية أو حالة مضادة للماقبل. وكانت تحديقته مركّزة في ما بعد الكولونيالية. ويفترض أنه العصر الذي نحياه كونه فضاءً بينياً متداخلاً على «أن تكون جزءاً من زمن إعادة النظر، عودة إلى الحاضر لإعادة توصيف تعاصرنا الثقافي، لإعادة نقش تشاركنا الإنساني التاريخي»[2]. حيث علينا أن نؤشّر حدّ الجديد والإحساس به.

(1) حاتم الورفلي (بول ريكور... الهوية والسرد) مصدر سابق ص123ـ125.
(2) هومي . ك . بابا (موقع الثقافة) ترجمة: ثائر ديب.. المركز الثقافي العربي.. الدار البيضاء ـ بيروت.. ط1/ 2006. ص48.





حين يشتد هاجس الهوية عند جماعة ما علينا أن نفهم أمرين، الأول؛ ثمة خطر يستشعره أفراد تلك الجماعة (حقيقة أو وهماً) يهدِّد وجودهم ومصيرهم.. الثاني؛ اتساع احتمالات اللجوء إلى المواجهة وممارسة العنف مع الجماعات الأخرى المهدِّدة (وأيضاً؛ حقيقة أو وهماً).. وهنا لن يكون للرأي المفرد المغاير في ضمن الجماعة من أهمية إن لم يُتهم صاحبه بالجبن والخيانة. وفي الغالب يجري تغذية هاجس الهوية عند أفراد جماعات معينة بالتساوق مع تأجيج كراهية الآخرين.. لتبرز ما نسميه بسياسة الهوية والتي «تعني سياسة ملتزمة باسم أولئك الذين هم من ذوي هويات معينة... وأحياناً يُقال أيضاً إن سياسة الهوية تتحرّض بواسطة الرغبة في الحصول على (الاعتراف)»[1].

واجهت سياسات الهوية جملة اعتراضات، منها أنها تفترض وجود جواهر ما فوق تاريخية للجماعات، وتمحو الاختلافات الداخلية بين أفراد الجماعة الواحدة، وتعمل على وفق مبدأ الإقصاء للجماعات الأخرى، فضلاً عن الاستثمار السياسي لما هو إنساني في الصميم لمصلحة فئات ضيقة على حساب مصلحة الجماعة.. وقد وُصفت بأنها بنية اجتماعية للسيطرة «من هنا، حصلت محاولات متكررة للتعبير عن سياسة (ما بعد هوية) ثقافية من خلال التحوّل نحو مفاهيم مثل الهجنة hybridity»[2].

الثقافات متنافذة وإن اختلفت، واختلافاتها البارزة للعيان صناعة أحياناً.. ونحن «في حاجة إلى دراسة الكيفية التي من خلالها تُبنى هذه

(1) سايمون ديورنغ (الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية) مصدر سابق ص242ـ243.
(2) المصدر نفسه ص245.





الاختلافات وهي كثيراً ما تخفي ليس نقط التشابه فقط وإنما الروابط المادية والرمزية»[1].

ومنذ الأزمنة القديمة كانت الثقافات تتلاقح وتتفاعل، وتأخذ بعضها من بعض، ومعها تصبح حدود الهويات سائبة أكثر. وفي العصر الحديث مع تطوّر وسائل النقل والاتصال والتواصل، وتنوع اختصاصات العلوم، واتساع أنطقة البحوث بات من ضرورات الوجود الإنساني وتقدّمه، تبادل المعارف والخبرات، والمضي بالحوار إلى الحد الأقصى، والتعلم من تجارب الآخرين، والاغتراف من ثقافاتهم. فغدت الثقافات الحية متعددة المصادر، منفتحة، ترجمية.. هذا ما نجده في فنون الرسم والنحت والموسيقى والشعر والرواية والعلوم الإنسانية والفلسفات كما في علوم الطبيعة والعلوم التقنية.. وبالبحث في مكونات أية ثقافة نجد هذا الخليط من التأثيرات. وإذن فالثقافات ليست «طرقاً كلانية (من الحياة) بل هي بالأحرى مكوّنة من قبل الناس الذين يجمعون الشظايا من حولهم ويعيدون جمعها»[2].

ارتبط استخدام مفهوم الهجنة بالدراسات ما بعد الكولونيالية، وتحديداً بواحد من أبرز أعلامها المفكرين وهو هومي بابا. والمفهوم «يشير عادةً إلى خلق أشكال تثاقفية جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلقه الاستعمار»[3]. ويمكن توسيع نطاق هذا المفهوم خارج الفضاء

---

(1) مايك كرانغ (الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية ) مصدر سابق ص224.

(2) المصدر نفسه ص231.

(3) بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين (دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية) ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان.. المركز القومي للترجمة/ القاهرة.. ط1/ 2010. ص199.





الذي خلقه الاستعمار، أي في الفضاءات الاجتماعية ـ الثقافية ذات الطبيعة المتنوعة، إلا أن التجربة الاستعمارية أعطت المثال الواقعي المجسِّد لعملية الهجنة. والتي بمقتضاها تتحدد العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر بالاعتماد المتبادل بعضهما على بعض حتى في صياغة هويتيهما على الرغم من الهيمنة التي تمارسها السلطة الاستعمارية بعلاقتها بتابعها المستعمَر. حيث يحصل نوع من التجاذب يكوِّن ما يسميه بابا بالفضاء الثالث للتعبير، حيث لن يكون التنوع الثقافي عبارة عن قارة غرائبية مقسّمة بين الثقافات بحدود صارمة.. يقول بابا:

«مما له مغزى أن القدرات الإنتاجية لهذا الفضاء الثالث لها أصل كولونيالي أو ما بعد كولونيالي. لأن الرغبة في النزول إلى هذه الأرض الغريبة... ربما تفتح الطريق لتصوّر ثقافة عالمية، مبنية ليس على غرائبية التعددية الثقافية أو تعددية الثقافات، ولكن على نقش هجنة الثقافة والتمفصل حولها»[1].

يصوغ هومي بابا جهازه المفاهيمي عند تلك التخوم التي وصلتها العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر بعد تجربة مثيرة، ثريّة، مريرة، ومكلفة جداً، والتي شارفت على نقطة اللاعودة.. إلى استحالة استحصال الماضي ثانية كما كان، أو التبجح باستمرار النقاء، وهنا ينثر مفاهيمه الصدامية (الفرجات الخلالية، الهجنة البينية، موقع الثقافة، الترجمة الثقافية، منظور الهامش.. الخ).

إن فعل الإزاحة حتى وإن صدر عن سلطة غاية في الاقتدار كالسلطة الاستعمارية، لن يكون كلياً، قاطعاً، بتأثير ذي بعد واحد، فالنقش لن

(1) المصدر نفسه ص200.





يزيل الأصل، وربما يتشبع به.. ما سيحدث هو مفعول هجنة لن يخرج منه طرفا التجاذب سالمين ولا بريئين وقد فقدا نقاوتهما (إن كانت ثمة نقاوة أساساً، وهو أمر مشكوك به إلى حد بعيد).. إن شيئاً آخر يكون قد حل في نهاية المطاف. ومن المستحيل عودة أي من الطرفين، بعد ما جرى، إلى ما قبل نقطة الشروع.

يورد مايك كرانغ هذا المقطع الطريف للكاتب الإنجليزي ستيوارت هال:

«ماذا يعرف المرء عن الشخص الإنجليزي ما عدا أنه لا يستطيع أن يتم يومه دون فنجان من الشاي؟ من أين أتى الشاي؟ من سيلون ـ سريلانكا، الهند. ذلك هو التاريخ الخارجي الذي هو التاريخ الداخلي للإنجليزيين، ليس هناك تاريخ إنجليزي دون ذلك التاريخ»[1]. وهو الشيء ذاته الذي يدلي به هومي بابا ولكن بجدية وبلاغة أكبر وأعقد وأعمق:

«إن الهجنة الكولونيالية ليست مشكلة جينالوجيا أو هوية بين ثقافتين مختلفتين بحيث يمكن حلّها باعتبارها قضية نسبية ثقافية. الهجنة إشكالية تمثيل وتفريد كولونياليين تقلب مفاعيل الإنكار الاستعماري بحيث تدخل المعارف الأخرى (المنكَرَة) على الخطاب المسيطر وتُغرِّب أساس سلطته، ألا وهو قواعد الإدراك أو المعرفة الخاصة به. ولابد من التأكيد، من جديد، على أن ما يعود ليغدو معترَفاً به كضرب من السلطات المضادة لا يقتصر على محتوى المعارف المنكَرَة (سواءً كانت أشكالاً من الآخرية الثقافية أو تقاليد الغدر الاستعماري)»[2].

---

(1) مايك كرانغ، الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، مصدر سابق، ص226.

(2) هومي . ك . بابا (موقع الثقافة) مصدر سابق ص208.





ارتبط مفهوم الهوية بمفهوم الهجنة ليس بالتناظر وإنما بصيغة طباق. فنظرية الهجنة لا ترى «الهوية كمؤشر، أو كسمة مشتركة بين الجماعات، بل كممارسة يتغيّر معناها وأثرها باستمرار مع تغيّر سياقها»[1]. لكنها ـ أي نظرية الهجنة ـ لم تنجُ هي الأخرى من انتقادات. ربما بسبب عدم اكتمال جهازها المفهومي، وهلامية حدودها النظرية.

## المبحث الثاني:
## التنوير؛ الأنا والآخر

تتشكل الهُوية، ويُعاد تشكيلها في أفق الزمن والتجربة. ولهذا فهي تقتضي شرط الحرية حين نعاينها من منظور تنويري عقلاني لتكون مسعى اختيارياً يضمن الاتصال في ضمن مجال أنسني رحب ومفتوح على الآخر.. إن الذات المتحققة بوجود آخر(ها) في ضوء المعيار الذي ذكرناه هي التي توفر فرص الفهم والتعاطف والتسامح والتعايش، في مدار كوني يسع الجميع، ويوفر أسباب النماء والسعادة وتحقيق الذات للجميع.

ربط مفكرو عصر التنوير الأوروبي مبدأ التسامح بالعلمانية، أي بالمجتمع المدني القائم في إدارته على فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية مع ضمان حرية الضمير. وعلى الرغم من أن بعضهم انطلق من ثقافة دينية إلا أن تأويلهم للنصوص المقدّسة كان يصبّ غالباً في تعزيز قيمة التسامح وتأكيدها بالتوسّل ببراهين منطقية، عقلانية. وها هو بيير بيل يكتب في العام 1681 بأنه «عدوان أكيد على حقوق الله أن يريد الإنسان إكراه الضمير». وقبل ذلك يكتب جون لوك في العام 1667

(1) سايمون ديورنغ (الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية) مصدر سابق. ص248.





بحثاً في التسامح ناكراً أن يكون للحاكم المدني أية سلطة على الرعية فيما يتصل بالدين، قائلاً: «ليس من المعقول أن يكل الناس إلى الحاكم المدني سلطة أن يختار لهم الطريق إلى النجاة، إنها مسألة خطيرة لا يمكن التسليم فيها». ومؤكداً أن «عدم التسامح يتنافى مع الفضائل المسيحية»، وفي المقدّمة منها؛ المحبة. ليصل إلى نتيجة غاية في الأهمية وهي أن الكنيسة حتى لو طردت عضواً أصر على هتك قوانينها فهذا «ينبغي ألا يتضمن حرمانه من أي حق من حقوقه المدنية»[1].

## فكر التنوير كما تمثّل آخره

انطلق فكر التنوير عقب الحروب الصليبية، والاستكشافات الجغرافية، ومع ازدهار التجارة عبر البحار، فكان من المنطقي الاحتكاك بالآخر، غير الأوروبي. وأية مقاربة لتاريخ ذلك الفكر ستطلعنا على كيفية استحضار خطابه لـ (الآخر) الذي هو الشرقي القابع داخل هالة من الغرابة والسحر.. فهو المختلف (الذي لا يشبهنا) العالق في زمنه الساكن المرمنس، اللاعقلاني العاجز عن تمثيل نفسه، والراغب بأن يُخضع، وأن يُمثّل.

هناك من مفكري عصر التنوير من وقع في فخ التمركز حول الذات، والشمولية. وهؤلاء هم الصنف الذي وجد في قيم الغرب وأعرافه وحقيقته التي اعتقدها عن العالم المعيار الذي بموجبه يُحكم على الآخرين. وبذا يغدو كل الآخرين الذين لا يماثلونهم برابرة. وبحسب تفسير تودوروف لهذه الإشكالية فإن (الحقيقي) من وجهة النظر تلك

(1) نقلاً عن سعد محمد رحيم (صراع الدولة والجماعات في العراق: السياسة، الثقافة، الهوية، والعنف) دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد ـ ط1/ 2015. ص41.





«معرّف انطلاقاً مما هو (حقيقتنا) مما لا يمنع هذا (الحقيقي) من أن يأتي فيما بعد ليرفع مقام (حقيقتنا) بتزيينها بألوانه الجميلة»[1].

يصبح مثال الإنسان هو الغربي الحامل لرسالة التحضّر والمدنية. فهو العقلاني الذكي العارف بالأسباب، والأخلاقي ذو القيم النبيلة والذائبة. أما ما عداه فيمكث في درجة أدنى، ولذا فهو لا يستحق مكانه وأرضه وثروته.. هذا المنطق برر الغزو الكولونيالي.

يحاول بعض من مفكري التنوير بطرق ماكرة ومراوغة أن يتركوا قناعة لدى قرائهم بأن الأعراق لا يمكن حشرها في خانة واحدة.. فهم قد يقرون أولاً أن الفلسفة وعلم الأخلاق والدين تسلّم بوحدة الجنس البشري، وبالمساواة التي هي حق لكل الكائنات الإنسانية، بيد أنهم يضعون بالمقابل ذلك التخريج الذي ينسبونه للعلم والذي يدّعي العكس.. ومثلما يقول ديدرو فإن «في مواجهة التاريخ، لا تمثل الأحكام الأخلاقية عنصراً ملائماً»[2]. وهم يختزلون العقل بالعلم وحده. ومثلما يحاجج تودوروف في صيغة تساؤلات: «أهو أمر مشروع أن نرى في العلم سيد الحقيقة الأوحد؟ أمن العدل أن نختزل العقل في العلم، وأن نلقي بالفلسفة باتجاه الدين وبالحكمة في سلّة مهملات الغباء؟ أليس الأحرى بنا أن نرى في العقل العنصر المشترك بين الفكر العلمي والأخلاق الشاملة وله إذذاك الحق في إصدار الحكم على نتائج العلم بدلاً من أن نتركها تسيطر علينا، مهما تكن ماهيتها؟»[3].

---

(1) تودوروف (نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري) ترجمة: د. ربى حمود.. دار المدى/ دمشق ط1/ 1998. ص21.

(2) المصدر نفسه ص147.

(3) المصدر نفسه ص145.





وظّف الخطاب الكولونيالي علم الأعراق (الأثنوغرافيا) لدعم وتسويغ الفعل الاستعماري.. فالأعراق، من منظور جوبينو (في سبيل المثال) ليست متشابهة، والأعراق هي المحددة للسلوك وطريقة التفكير اللذين يجري توارثهما بيولوجياً. وهي التي تملي على الناس قواعد حياتهم، «توحي لهم برغباتهم، تعيّن ما يحبون وتؤجج أحقادهم، إنها تقود لا مبالاتهم»[1]. وجوبينو يكتب هذا كله تحت مسمى ذي دلالة واضحة (بحث في اللامساواة البشرية). وهكذا تنتفي الإرادة في التغيير، والتطوّر، لصالح فكرة الجواهر الثابتة والهويات المشكّلة خارج التاريخ ومعطياته. وبذا يغدو الآخرون الذين (لا يشبهوننا) برابرة ومتوحشين، وهؤلاء بحسب دوجيراندو «لا يستطيعون امتلاك عدد كبير من الأفكار المجردة... والمفاهيم التي من المرجّح أن تشغل المتوحشين أقل ما يمكن هي تلك التي تنتمي للتفكير»[2]. ولأن كل شيء مثبت مسبقاً ولا قوة في الأرض يمكن أن تمنعه وتغيّره فلا معنى إذن لما ننعته بالأخلاق، وهذا ما يؤكده جوبينو «بما أن وجود مجتمع يعتبر بادئ ذي بدء واقعاً لا يتوقف على الإنسان إنتاجه ولا منعه. فهو لا يحمل له أي تأثير يكون الإنسان مسؤولاً عنه. إنه لا يتضمن على أخلاقية إذن. لا يكون مجتمع ما، بحد ذاته، فاضلاً أو فاسداً، إنه ليس عاقلاً ولا مجنوناً. إنه مجتمع كائن»[3].

يمكن أن نجد خيطاً رابطاً بين فكر التنوير وطروحات المستشرقين والرحالة والخطاب السياسي الذي سوّغ الاستعمار. وقد صاحبت

(1) المصدر نفسه ص146.
(2) المصدر نفسه ص25.
(3) المصدر نفسه ص147.





مغامرة العقل الأوروبي بدءاً من عصر النهضة، ومن ثم عصر التنوير، مغامرة الاستكشافات الجغرافية وناظرتها، فمهّدت المغامرتان الكبيرتان للعهد الكولونيالي.

إن عدّ القيم الغربية كونية، وهي الصحيحة وحدها، في مقابل قيم الآخرين (المتوحشين والبرابرة) المتدنية، شرعنت عملية السيطرة وممارسة العنف. وكانت الفكرة الدافعة، ها هنا، هي إخضاع الآخر بزعم تمدينه على وفق المعايير الغربية. وفي لعبة السياسة القائمة على المصالح انتصر ذلك الجانب (الشمولي) من فكر التنوير ليجري تمثله في نسيج الخطاب السياسي الكولونيالي.

إن الخطاب الكولونيالي الذي طرح في تضاعيفه، مخفياً على درجة عالية من المكر أحياناً، دونية المستعمَر وجوداً وثقافة وهمجيته مسوّغاً ممارسة العنف ضده إن لم يمتثل.. فالخطاب الكولونيالي المتخم بالوعد والوعيد، بالعنف الرمزي المعنوي والصريح، كان ينصح الآخر (الهمجي المتخلف) الموجّه إليه الخطاب، بالاستكانة والخضوع للبرنامج الاستعماري والذي (ربما) سينقذه من طبيعته الدونية وقدره السيء.

ترك الوضع الكولونيالي عند المستعمَر رضوضاً نفسية وشعوراً حاداً بالدونية، والمهانة ستبقى آثارها ماثلة في وعيه ولا وعيه عقوداً طويلة.. ويرى المفكر الهندي أمارتيا صن الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد 1998: «إن دور المهانة الكولونيالية في خطاب الشعوب التي وقعت تحت سيطرتها يستحق على الأقل من الانتباه ما يماثل النفوذ الاقتصادي والسياسي غير المتعادل الذي فرضته السلطات الإمبريالية»[1].

---

(1) أمارتيا صن (الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي) ترجمة: سحر توفيق.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 352 يونيو 2008. ص92.





تآكلت الحرية مع تسيّد العقلانية الأداتية محققة نوعاً هشاً من الهيمنة.. الهيمنة بالمعنى الذي عناه غرامشي؛ السيطرة التي يتقبلها المسيطر عليه لقاء وعود وامتيازات صغيرة تافهة، وليكون جزءاً من عمل منظومة مؤسسية؛ الاستعمار في البدء، ومن ثم المؤسسات السياسية والعسكرية والاقتصادية والمالية التي تديرها سلطة رأس المال، وأخيراً مؤسسات العولمة بآلياتها وأذرعها الممتدة في كل مكان.

ازدهر الاقتصاد العالمي في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية.. كانت الرأسمالية بعقلانيتها الاقتصادية البراغماتية تحقق نجاحات كبرى في مستويات النمو الاقتصادي والدخل الحقيقي ووضع العمال.. وكانت التكنولوجيا تتطور بشكل هائل وصادم، مسببة بهدر غير مسبوق للموارد القابلة للنضوب، وتغيرات مناخية مؤذية واتساع رقعة التصحر، وبالمقابل، في الوقت نفسه، حيث الحرب الباردة قائمة، كانت الحروب الإقليمية والحروب بالإنابة والنزاعات الأهلية تفتك بسكان مناطق كثيرة من بلدان ما كان يُعرف بالعالم الثالث، وتخرِّب البيئة الحيوية للبشر.

«زرعت الحرب الباردة بذور عدم الاستقرار في العالم الثالث، وتركت حروبها العديدة بالوكالة في الدول النامية تراثاً مكوّناً من مجموعات مسلحة وأسلحة رخيصة وشبكات تهريب. ودفعت السياسات الاقتصادية لليبرالية الجديدة ـ الخصخصة المتطرفة ورفع التحكم الاقتصادي ـ التي فرضت من قبل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي على اقتصادات عديدة في العالم الثالث ـ أو إذا شئت عالم الجنوب ـ نحو أزمة دائمة وعدم مساواة شديدة. في هذه المجتمعات





تحوّلت الدولة إلى صدفة فارغة خالية من أي قدرة مؤسساتية هي بحاجة إليها لتوجيه التطوّر الاقتصادي أو معالجة الأزمات الاجتماعية»[1].

ويرى الصحافي الأمريكي كريستيان بارينتي مؤلف كتاب (مدار الفوضى: تغير المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف) كيف راحت تبرز «جغرافيا مكوّنة من حروب أهلية وتدفق لاجئين ومذابح جماعية وانهيار اجتماعي مدفوعة كلها مناخيا»[2].

صار العنف ينمو، في بقاع كثيرة من العالم، بالتوازي مع زيادة السكان ونضوب الموارد، وشحة المياه، وانحسار مساحة الغابات والأراضي الصالحة للزراعة، وارتخاء قبضة الحكومات، واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء، والصراعات الدامية والباردة حول السلطة والثروة والنفوذ. وبدأت جماعات كثيرة تنكفئ على هوياتها الاثنية والطائفية، وراح أناس منها يبحثون في كتبهم المقدّسة وغير المقدّسة، وتواريخهم المكتوبة وغير المكتوبة، عمّا يميز جماعاتهم عن الآخرين وعمّا يسوِّغ الكراهية ضدهم ويشرعن محاربتهم.

## فكر التنوير كما تمثلناه، وتمثلنا آخر(نا) فيه

عن أي تنوير نتحدث؟؛ أهو التنوير المستعار من تاريخ الفكر للآخر (الغربي) وتجربته؟ أم التنوير مثلما نجد له قبسات في تراثنا الفكري؟. وما ذاك الذي تجلى في كتابات من عُرفوا برجالات النهضة بدءاً

---

(1) كريستيان بارينتي (مدار الفوضى: تغير المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف) ترجمة: د. سعد الدين خرفان.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 411 إبريل 2014. ص23.

(2) المصدر نفسه ص25.





من العقود الأولى للقرن التاسع عشر في مصر والشام ومن ثم تونس والعراق؟ هل استوعب مفكرو النهضة العربية مفاهيم وأفكار فلسفة التنوير نقدياً؟ أكانت تكفي دعوة فرح أنطوان بمجاراة التمدين الأوروبي ودعوة طه حسين للاندماج في عملية التمدين تلك لخلق أسس فكرية رصينة لتنوير عربي؟.. وهل تعد إيديولوجيات الأحزاب القومية منها والدينية واليسارية التي ظهرت فيما بعد جزءاً من فكر التنوير عربياً؟ أم أننا في حقيقة الأمر نتكلم عن تنوير نرغب إيجاد قواعد مفهومية ـ معرفية له، لم نبلورها مثلما يجب، حتى هذه الساعة؟. هل دخلنا عصر تنوير عربي، أم هو حلم مازال يراود مخيلة النخبة من مفكرينا وأدبائنا وفنانينا وعلمائنا؟. هل بدأنا بخلق ممكنات وشروط ومناخ تنوير خاص بنا ينقذنا مما نحن فيه من تخلّف وسبات حضاري؟. هل حدّدنا ابستمولوجياً وبعمق معاني أقانيم التنوير (أي تنوير)، ومنها؛ العقل، العقلانية، الحرية، الذات، التاريخ، التقدّم، المدنية، صائغين عبرها جهازنا المفاهيمي ومنهجنا في التفكير النقدي والتقويم والتنبؤ، وتصميم برامج للتحوّل الثقافي والحضاري؟. أم «أن النصوص الأنوارية العربية نصوص عصر النهضة، تتضمن كثيراً من الحماسة الإيديولوجية، وقليلاً من النظر النقدي، المؤصل للفكر الفلسفي؟»[1].

يلتقط الدكتور كمال عبد اللطيف وهو ينظر في طروحات مفكرين بارزين من مفكري التنوير العرب وهما فرح أنطوان وسلامة موسى واحدة من علل فكر التنوير، كما جرى فهمه ونشره عربياً: «إن الأنوار

---

(1) د. كمال عبد اللطيف (التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي) مصدر سابق ص28.





في فكرهما عقيدة جديدة، قادرة على زحزحة وإزاحة كل الظلمات، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير القادر على إعادة البناء أو إعادة تركيب المعطيات بالصورة التي لا تغفل معطيات المحلي والتاريخي ومن هنا طغيان الشعارية والتكرار في نصوص هذين المفكرين، ومن يفكر في الأنوار على منوالهما؟»[1].

وكان هناك من رفض فلسفة الأنوار إما من وجهة نظر أخلاقية ودينية، أو بالنظر إلى مآلات هذه الفلسفة في الواقع المعاصر، لينتهي إلى معارضة تلك الفلسفة بما لدينا في تراثنا من بديل لها، ومن غير أن يقول لنا لماذا إذن نعيش الآن هذا الرعب والخراب والتخلف كله؟. ولماذا لم نبنِ المثال الحضاري المعارض للمثال الغربي (القاصر والفاسد)؟!. وفي الغالب نجد أن مثل هذه الأطروحة نابعة من موقف قبلي لا يستند إلى قراءة منهجية، ومن منظور لا تاريخي يعجز عن فهم التحوّلات الكبرى (وما يعيقها) للفكر والواقع في إطار سياقهما التاريخي.

يرى المفكر العراقي الدكتور عبد الله إبراهيم أننا ما زلنا في أفق ثقافة (المطابقة)، لا (الاختلاف)، مع التأكيد على «أن نقد ثقافة (المطابقة) هو السبيل إلى ظهور ثقافة (الاختلاف)»[2]. ولكن النقد المنهجي الرصين ما زال لم يوطِّد أركانه بعد، على الرغم من عديد المحاولات، طالما «لم تفلح الثقافة العربية في بلورة ملامح خاصة بها، وظلت أسيرة مجموعة من الرهانات المتصلة بغيرها»[3]. فمرجعياتها مستعارة،

(1) المصدر نفسه ص 29.

(2) د. عبد الله إبراهيم (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة).. الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت ـ ط1/ 2010. ص11.

(3) المصدر نفسه ص10.





والمفاهيم التي تقتبسها لم تجرِ تبيئتها، وإحداث إزاحات ضرورية في محتواها تجعلها قادرة على القراءة المنتجة الصحيحة للنصوص والواقع والتاريخ. وبمقاربة مشروع طه حسين الفكري التنويري الذي عدّ القمة في عصر التنوير العربي المعاصر وثورة تنويرية، يصف الدكتور إبراهيم ذلك المشروع، وكيف جرت قراءته، بأنه، أي طه حسين «يكثف حضوره ليطابق الآخر وثقافته، وهو في الوقت نفسه يُستبعد لأنه يجرح الذات المعتصمة بنفسها، والمتطابقة مع منظومة شديدة التماسك من التصوّرات الموروثة. في المرة الأولى تريد قراءة (طه) حسين أن تدافع عن نفسها من خلاله، وفي المرة الثانية تريد القراءة الأخرى الدفاع عن نفسها من خلال الهجوم عليه. وخطابه يجهِّز تلك (القراءات) ببعض مقاصدها، ولكن كثيراً منها يجد حضوره بسبب الاصطراعات العميقة التي تمور بها الثقافة العربية الحديثة»[1]. ذلك أن كل قراءة لطه حسين انطلقت من مرجعيات خاصة ومثلته بما يوافق تلكم المرجعيات.. ومما يأخذه الدكتور إبراهيم على قراءة طه حسين لتاريخ الغرب أنها قامت على (المماثلة) إذ «يراه خطاً متصلاً متصاعداً يبدأ من اليونان فالرومان فالعصر الوسيط وصولاً إلى العصر الحديث. وبما أن مصر والشرق القريب متصلان بذلك التاريخ، فينبغي قراءتهما في ضوئه أولاً، ودمجهما فيه ثانياً»[2].

كما يلاحظ الدكتور إبراهيم أن طه حسين في طروحاته اعتمد «على مسلمات نُقضت في الغرب نفسه في كثير من الأوساط الفكرية

---

(1) المصدر نفسه ص17.

(2) المصدر نفسه ص20.





والتاريخية، لأن آلياتها تفتقر لقوة التبصر بأسباب الوقائع ودوافع الأحداث، وهي آليات مرتبطة بنوع من التفكير الرغبوي الاختزالي الذي يندفع في إضفاء مسوِّغات بسبب من قصور واضح في الحفر النقدي الدائم المسكون بالسؤال، وجمع الأسباب وعرضها، دون التورط بأحكام ذاتية تجزيئية لأن هذه الأحكام سرعان ما تنقض نفسها بنفسها»[1]. وفي الوقت نفسه لم يقم طه حسين بنقد مرجعياته الفكرية الغربية، وإنما أستخدمها على علاتها لأنه وجدها «متعالية على النقد»[2].

هذا مثال واحد من أمثلة عديدة بهذا الصدد يؤشر محدودية القراءة النقدية لفكر الأنوار العربي وارتباكها قبل أن ندخل مرحلة جديدة تمثلت بإعادة قراءة التراث العربي ـ الإسلامي بحفريات نقدية جريئة.. «إن مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم، تؤشر على توجه فكري متشبع بروح فلسفة الأنوار، ويتجلى ذلك في المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية التراثية، للوقوف على أبعادها، ولإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية»[3]. ويشير الدكتور كمال لطيف إلى اثنين من المفكرين واللذين أخذا على عاتقهما إعادة قراءة التراث العربي بعقلانية نقدية، وهما محمد أركون ومحمد عابد الجابري. وكما يقول الجابري «فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو مميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي»[4].

---

(1) المصدر نفسه ص25.

(2) المصدر نفسه ص52.

(3) د. كمال عبد اللطيف (التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي) مصدر سابق ص39ـ40.

(4) المصدر نفسه ص41.





## المبحث الثالث:
## صراعات الهوية والعنف

### الهوية والثقافة والعنف

تصبح الهوية بوصفها انتماءً وملاذاً حاجة ملحة لكثر من الأفراد والجماعات في حيّز ذي طابع محتدم صراعي، ضاج بالتنوع، لاسيما مع غياب سلطة القانون القوية، وانعدام العدالة. وبقراءتنا لخرائط النزاعات الأهلية والحروب العرقية، في العالم، وطوال قرون الحضارة منذ آلاف السنين، نعرف أن معظم هذه الصراعات حاصل بسبب سوء الفهم وسوء القراءة وسوء التقدير للذات والآخر، والمستثمَر في لعبة مصالح متضادة لفئات ومؤسسات لها برامجها وستراتيجياتها وأهدافها المتناقضة مع مصالح الأكثرية التي تكون وقوداً وضحايا في تلك الصراعات من غير أن تجني سوى الخراب والأوجاع والموت. فملايين البشر قضوا بسبب أوهام، وصراع سرديات لا تخلو من الزيف، وتقاطعات مصالح لا شأن لهم بها.

في الصراعات الأهلية غالباً ما يبرز العرق والثقافة دالتين لهوية الأفراد والجماعات المتصارعة حيث يكون الدالتان متعاشقتين.. ولكن يجري نسيان حقيقة أن هذا التعاشق يرتبط بعوامل تاريخية، وليس قدراً مفروضاً من خارج التجربة التاريخية للجماعة المعنية..

الثقافة جذر وإن لم يكن الوحيد. وهنا لا توجد الثقافة صافية في نصوص أصلية تنتمي إلى ماضٍ حقيقي أو أسطوري، أو حقيقي مؤسطر. بل الثقافة في راهنها (وإن ادّعت الاستناد إلى مرجعيات قديمة) بأثقالها





من التأويلات والتعقيبات والشروح والانزياحات التي اقتضتها مصالح فئوية أو مؤسسية (مصالح سلطة)، أو غذاها سوء القراءة وسوء الفهم وسوء النوايا والتحيزات.. الخ. أي أن هذا الشكل من الفعل الثقافي ليس مستقلاً، ليس موضوعياً، ولا حيادياً، لا يحصل من تلقاء نفسه، فهو يخضع لعملية إنتاج وإعادة إنتاج مصمّمة بإرادة وستراتيجيات غائية موجّهة مؤسسياً في ضوء حسابات ومصالح ظاهرة أو مستترة.

في هذا السياق يكون صراع الهويات هو صراع سرديات وصراع تأويلات قبل أن يكون منازعات في المجال السياسي أو قتالاً على الأرض.. إنه الصراع الناشئ في الميدان الذي تتحرك فيه السلطة المنشبكة بالمعرفة بغض النظر عن الأقنعة التي تتخذها السلطة، وبغض النظر فيما إذا كانت المعرفة صائبة أو زائفة.

إن أفكار دهاقنة الفكر الليبرالي الغربي ما بعد الحرب الباردة أمثال فوكوياما وبريجنسكي وهنتنجتن وهنري كيسنجر هي امتداد موضوعي لفكر التنوير، في منحاه السياسي، بعدما تعرّض ذلك الفكر لهزّات وإزاحات وانحرافات اقتضتها إكراهات السياسة ولعبة المصالح، وبعدما بات البعد الإنساني يضمر في فكر الغرب الذي اتجه نحو عقلانية أداتية. وهي العقلانية التي انتصرت على حساب الحرية، لاسيما بعد دخولنا إلى ما يُعرف اليوم بعصر العولمة الذي يضج بالتناقضات والمفارقات، حيث تنفتح الأسواق والحدود بعضها على بعض وتتوسع آفاق الاتصال والتواصل في مقابل تشظيات عميقة راحت تحصل في بنى المجتمعات وتمزقها على أساس الهويات الاثنية والثقافات الفرعية. وتوفر أسباباً مضافة للصراعات والحروب والعنف والإرهاب. وحيث





تدافع الثقافات التي ترى نفسها مهددة بالانقراض من طريق تبني ردود فعل سلبية وانكفاء حول هوياتها الضيقة، ومعاداة الآخر. «فالعولمة بتعميمها النموذج الغربي على مستوى العالم، واستبعادها التشكيلات الثقافية الأصلية؛ إنما توقد شرارة التفرد الأعمى؛ ذلك أن بسط نموذج ثقافي بالقوة لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما يتسبب بظهور إيديولوجيات متطرفة تدفع بمفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية. إلى ذلك فإن عملية محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لانهائية من التقليد المفتعل الذي تصطرع فيه التصورات، وهو يصطدم بالنماذج الموروثة التي ستبعث على أنها نُظم رمزية تمثل رأسمال قابل للاستثمار الأيديولوجي عرقياً وثقافياً ودينياً»[1].

إن إيديولوجيات الإرهاب الحديثة ما هي إلا نتاج استثمار سياسي يتصل بتوجّهات ومصالح تتعدى الحدود الوطنية، وحتى الإقليمية. وقد خلقت العولمة مناخاً مساعداً لتفاقم ظاهرة الإرهاب وانتعاشها وانتشارها. ومهما قلنا عن دالات العنف الماكثة في النصوص الأصلية المقدسة منها والدنيوية، بشروحاتها وتأويلاتها فليس النص هو المحرِّك الرئيس بل المؤسسة المتبنية له والخطاب (المنقوع بالسياسة مهما تقنّع وأنكر) الذي يعيد صياغة وإنتاج ذلك النص (القديم) ويؤوله على وفق حسابات الحاضر من منظور المؤسسة ومصالحها في سياق سياسي ـ ثقافي عام. ليصبح جزءاً من مفاعيل الصراع والعنف.

وما يجب أن نفهمه هو أن «الثقافة ليست ذات أهمية متفردة في تقرير حياتنا وهوياتنا. هناك أشياء أخرى، مثل الطبقة، والعنصر، والنوع،

---

(1) د. عبد الله إبراهيم (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة) مصدر سابق ص10ـ11.





والمهنة، والسياسات، لها دورها المؤثر أيضاً، ويمكن أن يكون دوراً شديد القوة»[1].

نعرف أن ثقافة أية أمة أو جماعة هي إرث هائل ومتنوع، وحين تُحدد تلك الأمة أو الجماعة هويتها، في مرحلة من تاريخها، فإنها تبرز جوانب من تلك الثقافة وتخفي أخرى أو تتناساها. حيث أن أولوياتها بهذا الشأن تكون محكومة بجملة الظروف التي تعيشها، والتحديات التي تواجهها، والغايات التي تتوخاها. والعملية برمتها تحدث في ضوء مفاعيل شبكة علاقات القوة، والمصالح الاقتصادية والسياسية الخاصة بالمؤسسات المتحكمة بمفاصل السلطة بأشكالها، وتأثيرات مراكز القوى والضغط.. فضلاً عن أن الثقافات «لا تُحدد فقط بما هو داخلي بالنسبة إليها وإنما بكيفية تشكيل نفسها ضد ثقافات أخرى وبواسطتها»[2]. وبالتالي لا نكون إزاء ثقافة نقية صادرة من منبع جوهراني قديم، وإنما إزاء اختيارات وتأويلات وتحيّزات وإقصاءات تقتضيها تلك العوامل.

إن وعي الفرد بأن له هويات متعددة، يبعده عن حفر خندق العزلة بينه وبين الآخرين، فهو إذذاك سيعثر حتماً على ما يشترك فيه معهم.. ولأغراض غير شريفة حاولت مؤسسات بعينها سجن الأفراد داخل هوية مفردة متلقاة.. وهناك من تحدّث عن حتمية ثقافية لا يمكن للفرد التملص من عقابيلها.. هذه الحتمية الخالقة لهويات مفردة متصادمة، وإلى الأبد..

---

(1) أمارتيا صن (الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي) مصدر سابق ص117.
(2) مايك كرانغ (الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية) مصدر سابق ص223.





يورد أمارتيا صن في كتابه (الهوية والعنف) واقعة الشغب الدامي الذي حصل بين الهندوس والمسلمين حيث «قتل السفاحون الهندوسيون المسلمين الفقراء المستضعفين بسهولة، بينما ذبح السفاحون المسلمون الهندوس الفقراء من دون اهتمام. وعلى رغم أن الهويات الاجتماعية لهاتين الجماعتين من الفرائس المستوحشة كانت مختلفة تماماً. فإن هوياتهم الطبقية (كعمال فقراء لا يملكون وسائل اقتصادية) كانت متماثلة. لكن لم تكن ثمة هوية أخرى غير العرقية الدينية أتيح أن تكون لها أي أهمية في تلك الأيام التي سادت فيها النظرة الاستقطابية المركزة على تصنيف انفرادي. إن وهم واقع صدامي متفرد اختزل الكائنات البشرية تماماً، وحرّم الأبطال من حرية التفكير»[1].

## الدولة والهوية والعنف

في كتابه المثير للجدل (الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها) يقترح بندكت أندرسن بروح أنثربولوجية، كما يقول، تعريفاً للأمة بأنها: «جماعة سياسية متخيّلة، حيث يشمل التخيل أنها محددة وسيدة أصلاً»[2]. والتخيّل عنده ليس بمعنى الزيف والتلفيق، بل بمعنى الاختراع والخلق. ويلاحظ أن فجر عصر القومية كان في أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر والذي «كان أيضاً غسق الطرائق الدينية في التفكير. وقرن التنوير والعلمانية العقلانية. وهذا جلب معه ظلامه الحديث

(1) أمارتيا صن (الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي) مصدر سابق ص174.

(2) بندكت أندرسن (الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها) ترجمة: ثائر ديب.. شركة قدمس للنشر والتوزيع - بيروت - ط1/ 2009. ص52.





الخاص»[1]. وهو لا يربط القومية بالإيديولوجيات السياسية المتبناة بوعي، بل «بالمنظومات الثقافية الكبرى التي سبقتها، والتي ظهرت إلى الوجود انطلاقاً منها وضدّها في آن معاً»[2]. مركِّزاً على اثنتين من تلك المنظومات وهي؛ الجماعات الدينية والمَلكيّات السلالية. حيث «الجماعات الكلاسيكية الكبرى جميعها كانت تتصوّر أنها في مركز الكون، عبر وسيط لغة مقدّسة مرتبطة بنظام قوة فوقأرضي»[3]. ومع انتشار اللغات المحلية، بدلاً من اللاتينية، في كتابات الأنتلجنسيا التنويرية الصاعدة حدثت تلك السيرورة التي معها راحت «الجماعات المقدّسة التي قام تماسكها على لغات مقدّسة قديمة تتشظى وتتعدد، وتتمايز مكانياً على نحو متدرّج»[4]. أما الملكيات السلالية فراحت تفقد شرعيتها شيئاً فشيئاً مع التطور العقلاني، فحاول الملوك السلاليين «الحصول على ختم قومي بعد ذلك الذبول الصامت الذي اعترى مبدأ الشرعية القديم»[5]. ويضيف أندرسن عاملين مساعدين آخرين هما اثنان من أشكال التخيّل ازدهرا في أوروبا ما بعد القرن الثامن عشر بفضل الطباعة، وهما الرواية والصحيفة «حيث وفّر هذان الشكلان الوسائل التقنية اللازمة لـ(إعادة تقديم) ذلك النوع من الجماعة المتخَيلة الذي هو الأمة»[6].

وحينئذٍ كان فكر التنوير ينتشر، وكانت الدول/ الأمم تتشكل في

---

(1) المصدر نفسه ص56.
(2) المصدر نفسه ص57
(3) المصدر نفسه ص57.
(4) المصدر نفسه ص62.
(5) المصدر نفسه ص63.
(6) المصدر نفسه ص 64ـ65.





أوروبا، ويدِّشن الغرب العهد الكولونيالي، وتتبدّل الخريطة الجيو سياسية للعالم.

الدولة/ الأمة الحديثة نتاج عصر التنوير، والثورة الصناعية، وقد سبق الاثنين ما شاع في أدبيات تاريخ الفكر باسمي عصر النهضة، والإصلاح الديني.. وتخلل ذلك انهيار النظام الإقطاعي. من هنا انتزعت الدولة نفسها من سلطة الكنيسة المتحالفة مع الأنظمة الملكية الإقطاعية، فأصبحت علمانية. والعلمانية من أقانيم عصر التنوير، حيث تدير السلطة الحاكمة المجتمع وموارده بقوانين وضعية، مكرِّسة أسساً راسخة لحرية المعتقد والضمير.

والدولة الحديثة تنظيم عقلاني، بمؤسسات ناظمة للمجتمع، تحتكر وسائل العنف، وتقوم بحماية مواطنيها، وتفترض فيها تحقيق مبدأ العدالة في التعامل مع الأفراد والجماعات.. والدولة بحسب هيجل «هي الشكل التاريخي الخاص الذي تكتسب فيه الحرية وجوداً موضوعياً»[1]. والدولة هي «توحيد عدد كبير من الناس بإخضاعهم للقوانين»[2] برأي كانط. وفي مثل هذه الدولة التي يقترحها فكر التنوير، يقول جان جاك روسو «الشعب الحر يمتثل ولا يخدم أحداً، له قادة وليس له أسياد، يمتثل للقوانين، ولا يمتثل إلا للقوانين، ولا يمتثل للقادة إلا بقوة القوانين»[3]. والتأكيد على مبدأ المواطنة، وفصل السلطات

(1) مجموعة كتّاب (الدولة) إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرق.. دفاتر فلسفية، نصوص مختارة 21.. دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء ـ ط1/ 2011. ص85.
(2) المصدر نفسه ص85.
(3) المصدر نفسه ص 88.





التشريعية والتنفيذية والقضائية بعضها عن بعض. وتداول السلطة من طريق الاقتراع الشعبي الحر كلها من عقابيل فكر التنوير. فالدولة لن تكون قوية إلا بوجود مواطنين أحرار.. يقول جون ستيوارت مل: «إن دولةً تقزِّم رعاياها لتجعلهم مجرد أدوات خنوعة لخدمة مشاريعها، حتى وإن كانت هذه المشاريع مفيدة، ستعجز في النهاية عن القيام بمنجزات كبرى اعتماداً على أقزام»[1].

غير أن تناقضات الرأسمالية، وصراعات الدول الأوروبية على اقتسام المستعمرات، والحروب التي اندلعت بينها، هيأت لتغوّل الدولة، لاسيما الفاشية منها، فأصبح «كل شيء داخل الدولة، لا شيء ضد الدولة، لا شيء خارج الدولة»[2]، على حد تعبير موسوليني. وبذا تكرست العقائد المتعصِّبة، وحل الاستبداد في جهة، وأصبحت العقلانية أداتية نفعية موجّهة لمصلحة طبقة معينة وغاب مبدأ العدالة في الجهة الأخرى.. وبدأ فكر التنوير يتقهقر.

استعملت الدولة/ الأمة الحديثة الهوية وسيلة سيطرة وتحكم.. صارت الهوية بديلة عن الذاتية الحرة.. فيما ترك الارتداد إلى الهويات الجماعاتية الضيقة نوعاً من فصامية أخلاقية داخل المجتمعات الممثلة بالدول/ الأمم التي هي الآن بالغة الرخاوة والعجز في شرقنا الأوسط - إن قبلنا بالتقسيم الجيوسياسي الإقليمي الغربي - وغير قادرة على صيانة الهويات الوطنية التي تبجحت بالدفاع عنها.. «إذ ما دامت الدولة الحديثة قد صنعت جهاز الهوية (مثل أوراق الهوية وصورة الهوية

(1) المصدر نفسه ص89.

(2) المصدر نفسه ص89.





وبصمة الهوية، ولكن أيضاً اللغة والدين والقبيلة..) وحولته إلى جدار أخلاقي وامتحان أمني مسلّط على رقاب (سكانها)، فإن (السكان) لن يكونوا (مواطنين) إلا بثمن (هووي) يقع تثبيته في الأثناء بعناية قانونية فائقة تستفيد باستمرار على نحو كلبي من كل تطور تقني. وإن هذا هو مرض الدولة/ الأمة العضال: هي لا ترى على إقليمها غير كائنات (هووية) بلا أي مخزون (ذاتي) فردي أو خاص»[1].

في الدول الريعية (ومنها دولتنا العراقية) التي اقتصادياتها ذات بعد واحد ستبدو الإشكالية أعمق. فالهوية في ظل مثل هذه الدول تكون نتاج عقلانية أداتية براغماتية متعسفة ومبرمجة بمعادلة بسيطة، غير أنها كارثية.. فهي صناعة سياسية سالبة للذات والحرية والروح. فحين تكون الدولة ريعية ستُقال أولاً كلمة (الدولة) بتحفظ شديد.. وثانياً نكون إزاء عملية مأسسة من النمط القَبَلي.. يكون المرء رقماً هلامياً غفلاً في مجموع إحصائي مجرد لحين قيامه بسلوك تمردي وحينئذٍ يُصفّى وكأنه لم يكن، أو يُطرد خارج إطاره الهووي، خارج قبيلته ذات البزّة الحداثوية..

مطلوب منك الطاعة والاستكانة وإثبات براءتك وولائك في كل يوم وفي كل ساعة.. ليس الأمر معقداً جداً.. أنت تعيش، في هذه الزاوية من العالم، بقوة الهوية الممنوحة لك من قبل السلطة التي تريدك شاكراً لفضلها، فأنت ما زلت تعيش وتجد ما تأكل وتشرب حتى وإن كنت محشوراً مع العائشين تحت خط الفقر، ولك ربما هامش من فرصة عمل بفضل الدولة، هكذا إلى أن تكفر بنعمة الدولة عليك.. وهذا يفسر، لماذا حصل ما سمي بثورات الربيع العربي.

---

(1) فتحي المسكيني (الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة) مصدر سابق ص239ـ240.





يصف فتحي المسكيني حالة حرق البو عزيزي أو أي أحد يحرق جسمه احتجاجاً بأنه «يشعل النار في ذلك الجسم الذي علّمته الدولة الحديثة أنه لا يستحق الحياة»[1].

كان خطأ السلطات الحاكمة تكمن في مسخها للذوات الإنسانية لتكون أرقاماً إحصائية محضة في سجلاتها الرسمية، ومنها المخابراتية، متوهمة أن تحكماً بهذه الطريقة المهدِّدة والزارعة للخوف سيخلق كراديس قتال خانعة تدافع عنها وعن مصالحها في ساعة الشدة، فأثبتت الوقائع العكس تماماً، كما حصل في حرب الـ 2003 في العراق، في سبيل المثال لا الحصر.

وإذن كيف يمكن أن نستعيد ذواتنا من السجن الهووي الذي حوطتنا به السلطة/ السلطات على وفق حساباتها وأهدافها.. كيف لنا أن ننتقل من حالة هوية تقترحنا فنكون غير ذواتنا، إلى هوية نقترحها في أفق من الحرية تحقق ذواتنا، وتمنحنا موقعاً وجودياً جديداً أمام أنفسنا وأمام العالم؟.

ذلك هو السؤال.

وإذن لا يمكن أن ينعم العالم بالسلام النسبي في الأقل، ولا يمكن القضاء على ظاهرة الحروب الأهلية، وتجفيف منابع الإرهاب بالعمل العسكري الاستخباراتي وحده.. فما لم تُطرح برامج مركّبة، على الصُعد المحلية والإقليمية والدولية، ذات أبعاد سياسية، اقتصادية، ثقافية، تحقق الحدود الدنيا للعدالة الاجتماعية، وتُخرج الجماعات المهمشة المعزولة من أوضاعها المتردّية، وتقضي على الجهل والأمية، وتمنح

---

(1) المصدر نفسه ص242.





الإنسان، بغض النظر عن انتمائه ولونه، المكانة والقيمة التي تليق به فإن دائرة العنف المفرغة لا يمكن كسرها أبداً.

## صراع الهويات والعنف

يمنح العصر الحديث وعوداً لا يستطيع تلبيتها لكل البشر، بالأحرى لأغلبية البشر.. وهذا ما يخلق الشكل الأعقد للاغتراب، ومن أعراضها شعور كثر من أولئك البشر بأن لا مكان لهم في عالمنا الفسيح، فما يبدو في متناول أيديهم يعسر، أو يستحيل القبض عليه، ولا فرصة مناسبة لديهم بالمستطاع انتهازها على الرغم من الممكنات المتاحة عولمياً.. هنا يركن بعضهم للاستسلام والرضا بنصيبهم في الحياة الدنيا، وهؤلاء قد يستغرقون في التديّن الصامت. ويمضي بعضهم في المحاولة المخيّبة حتى النفس الأخير. ويختار بعضهم سلوك طرق أخرى، وهؤلاء صنفان.. صنف أول يستخدم الوسائل غير المشروعة للحصول على ما لم يحصل عليه بالطرق المشروعة. وصنف ثانٍ يحرِّضه تفكيره وحقده على تدمير العالم.. الإرهابي، في الغالب، هو مزيج من الصنفين الأخيرين.

يشير فيرن نيوفيلد ريديكوب في كتابه (من العنف إلى التراحم) إلى ما يطلق عليه تسمية (حاجات الهوية)، ويحدِّدها بالحاجة إلى؛ الأمن والترابط والاعتراف والكينونة والمعنى والفعل. وحين تُهدّد هذه الحاجات وتحبط علينا توقع العنف.. فحاجات الهوية هي حاجات إنسانية لا يستطيع أي إنسان سوي التخلي عنها. والتحكّم باحتمالات السلوك العنيف يتصل بالتحكّم بملبيّات الحاجات. والدولة الناجحة هي التي تستطيع ذلك عبر برامج تنموية، في مناخ ديمقراطي حر، يأخذ بنظر





الاعتبار مبدأ العدالة كأولوية في العلاقة بين الحاكمين والمحكومين.. غير أن المبالغة في تلبية الحاجات، أو حتى عند المطالبة بها، وإذا ما تقررت على حساب الجماعات الأخرى يمكن أن تؤدي إلى مركزية عرقية ترفع من منسوب الكراهية التي هي الطاقة الدافعة لممارسة العنف.

«يبين (رولاند) فيشر أن الحاجة إلى احترام النفس يمكن أن تخلق الصراع. وعبر ملاحظة أن «احترام النفس مرتبط إيجابياً بهوية الجماعة وتماسكها، ومرتبط سلباً بالتهديد المدرك» يبين كيف أن هذه الحاجة تؤدي إلى التوجّه نحو المركزية العرقية.

هذه الاعتبارات قد تقود إلى إمكانية إرباك نظرية الحاجات فيما يتعلق بحل المشكلة الناتجة عنها: فالحاجة إلى الهوية قد يكون لها (جانب مظلم) يبحث عن إشباع يُصعَّد ويديم الصراع أكثر مما يساعد على حلّه. وتبعاً إلى نظرية الهوية الاجتماعية، فإن الأفراد سوف يجاهدون لزيادة احترامهم لأنفسهم وتزيين هويتهم الاجتماعية عبر مقارنات مثيرة للحسد والبغضاء من الجماعات الأُخر. ما يخلق توجّهات ذات مركزية عرقية سلبية... تحرِّكها آليات مختلفة يمكن لاحترام النفس والحاجة إلى هوية اجتماعية إيجابية أن ينتج تشوّهات مفاهيمية ومشاعر عدوانية وتعليقات سلبية موجّهة نحو ما هو خارج المجموعة»[1].

نعثر على أس العنف في تصوّرات مغلقة متشحة بهالات قداسة وهمية أنتجت أرواح جمّدت ضمائرها وفطرتها السليمة وجزءاً حيوياً من عقولها، وتنقّعت بالكراهية والقسوة. فالسرديات الكبرى المؤسِّسة

---

(1) فيرن نيوفيلد ريديكوب (من العنف إلى التراحم) ترجمة: سهيل نجم ومصطفى ناصر.. دار الروسم، بغداد ـ ط1/ 2012. ص56.





للهويات الجماعية تنشأ بآليات الانتقاء والإبعاد والتزويق.. وقد قضى في الحروب المقدسة العبثية التي اندلعت على خلفية صراعات جماعات متخيلة عشرات ومئات الملايين من البشر.

لا شيء يسوِّغ العنف والإرهاب ولكن ثمة ما يفسِّرهما.. من غير التفسير لا يمكن الوصول إلى جذور المشكلة والتفكير بحلول.. وباستبعاد إرجاع السلوك العدواني إلى عوامل جينية كامنة في التكوين الفيسيولوجي للإنسان نواجه الفاعل الثقافي والسياسي، ونقر بدور التربية التي يتلقاها المرء والظروف الحياتية المحيطة بنشأته.. وأيضاً من غير إنكار حقيقة أن ثمة استعدادات دائماً عند بعض البشر للتخلي عن الوازع الأخلاقي ليكونوا شريرين وسيئين وميالين إلى الإيذاء، وحتى القتل إذا ما توافرت الأرضية المشجِّعة والملائمة، وهي أرضية مركّبة غالباً؛ سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية.

القسوة والشر قديمان، والتعصب عُرِفَ في كل العصور، لكن هذه الصفات البشرية غير الحميدة وجدت أرضية جديدة، ربما هي الأخصب في التاريخ، للنمو والانتشار.. فالإعلام الذي سهلت صناعته واستخدامه، وأشرطة السينما التي تمجد العنف، ووسائل الاتصال فائقة السرعة، والأسلحة المنتشرة بأسعار رخيصة نسبياً، كل هذا يوفر بشكل سلس وفعّال الوسائل لبثّ العقائد المشبعة بالتعصب وكراهية الآخرين، وتكوين الجماعات الحاملة لتلك العقائد والمقاتلة باسمها.. هنا نحن نتحدث عن العقيدة القديمة المخصبة ببذور عولمية، وما بعد حداثية.

إرهابي اليوم معولم.. إنه وليد فشل التنوير وتشوهاته.. وهذا ما ينطبق على مشاريع التنوير العربية أكثر من غيرها.. الإرهابي المعولم اليوم هو





فاقد الإحساس بالمكان الأم وبالحدود.. الإرهاب الإسلاموي بقدر ما هو نتاج عرضي لعصر العولمة هو صورته الشوهاء.. الإيديولوجيا الجهادية السلفية ليست سلفية بالكامل، إنها نتاج تكييف مع عناصر في عالمنا المعولم.. نزعة التدمير تنشأ من هنا.. يظن الإرهابي أنه يستعير كثيراً من أصل المعتقد القديم، لكنه في الحقيقة يصوغ معتقداً مغايراً متساوقاً مع مكانه المتخيل.. إن الحدود التي يسعى إلى محوها ليست الحدود الجغرافية وحسب وإنما حدود القيم السائدة كذلك، حدود الأخلاق بعبارة أوضح.. هذا الإرهاب هو نوع من العودة إلى مشاعية مبتذلة، خطرة، مشاعية فقدان المعنى والحدود والقيم، مشاعية الكراهية والانتقام.. ليس الانتقام من الآخر المختلف فقط وإنما الانتقام من العالم قبل ذلك..

الإرهابيون لم يخرجوا من كهوف العصور الغابرة بل جاؤونا من الأمكنة المفتوحة المضاءة للعولمة، الأمكنة التي على الرغم من سعتها لا تحتضنهم، أو لا يستطيعون امتلاكها.. هنا تستحوذ عليهم نزعة أن ينالوا كل شيء لأجل قتله وتدميره.. إنها شيزوفرينيا الإرهاب، وشيزوفرينيا العولمة. وبذا فإن هوية الإرهابي هي في وجه منها ضيقة مغلقة، وفي الوجه الآخر سائبة، مفتوحة، هلامية.

يعلمنا المراسل الصحافي الأمريكي روبرت د. كابلان في كتابه (انتقام الجغرافيا) أنه نتيجة خبرته ومشاهداته التي أهلته لكتابة تقارير صحافية على مدى ثلاثة عقود في المناطق الساخنة بخاصة، «أننا جميعاً في حاجة إلى استعادة إدراكنا للزمان والمكان، الذي ضاع في عصر الطائرة النفاثة وثورة المعلومات»[1]. وبذا فهو يريد أن يعيد الاعتبار

(1)روبرت د. كابلان (انتقام الجغرافيا: ما الذي تخبرنا به الخرائط عن الصراعات





للجغرافيا عاملاً مهماً في الأحداث الجارية بشرط أن تُقاطع بالتاريخ والثقافة، للتعرّف على إحداثيات أية ظاهرة حاصلة، ومنها الإرهاب والحروب.. يقول: «إن فهم خريطة القرن الحادي والعشرين يعني قبول بعض التناقضات الخطيرة؛ ففي حين صارت بعض الدول أقوى عسكرياً، كونها تمتلك أسلحة الدمار الشامل، فإن البعض الآخر، خاصة في منطقة الشرق الأوسط الكبير، يعتريها الضعف: فهي تفرِّخ جيوشاً لا نظامية مقيّدة بمناطق جغرافية محددة، مع كل ما ينطوي عليه ذلك من تقاليد ثقافية ودينية، وبالتالي فهي تقاتل على نحوٍ أفضل مما يمكن للجيوش النظامية أن تفعل في المنطقة نفسها»[1].

تحدّثنا عن مواطن قصور التنوير الغربي ومآلاته، والتشوّهات التي تركتها العولمة في الوضع الدولي. وتطرّقنا إلى نوايا الآخرين السيئة وأدوارهم، والطبيعة الريعية، غير الإنتاجية، لاقتصادنا.. وبقي أن نعاين بشجاعة ثغرات ثقافتنا التي منها تنفذ البلايا وبسببها تتفاقم مشكلاتنا وتتورم.. بدءاً من قاموسنا اليومي المتخم بمفردات وعبارات القسوة والعنف، وانتهاءً بما في ذلك الجانب من خطابنا السياسي وخطابنا الديني (وهما المغذِّيان لإيديولوجيتنا وأفكارنا الاجتماعية الواعية وغير الواعية) من انفعالات وعواطف وافتقار للمنطق العقلاني السليم وحس الواقع والتاريخ، وتناقضات، ودعوات إلى نبذ الآخر (المختلف) والتربص به، ومحاربته. وهو ما يترك الذي يتوجه مثل ذلك الخطاب

---

المقبلة وعن الحرب ضد المصير) ترجمة د. إيهاب عبد الرحيم علي.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 420 يناير 2015. ص15.

(1) المصدر نفسه ص154.





إليه، في حالة من الاستعداد لممارسة العنف، أو العيش بخوف وكأنه أبداً تحت طائلة التهديد؟

أية ثقافة علينا أن نخلق كي نحول دون أن تكون ذهنيات الناس مستعدة لتقبل أفكار لا عقلانية، متطرفة، كتلك التي تدعو إليها (داعش) ومن هم على شاكلتها؟.. ما هي الآليات الذهنية للتفكير التي يجب تأصيلها تربوياً، وبطرق علمية ممنهجة، والتي تدفع الناس إلى العمل الإيجابي المبدع الخلاق، وليس إلى الحقد وممارسة العنف والتدمير والفساد؟.

سيُهزم الإرهاب، في النهاية، لأنه ضد منطق الحضارة والتاريخ، ولا يتساوق مع الفطرة البشرية السليمة، ولا مع مصالح الأفراد والجماعات.. ولكنه يمكن أن يشيع الخراب في العمران، ويخلّف رضوضاً نفسية ومعنوية عميقة عند أكثر من جيل، ليس من اليسير محو آثارها بسهولة. هذه الرضوض، إنْ لم تجد، فيما بعد، بيئة صحية معالِجة ومنتِجة، ستُترجم ثقافياً بتعزيز وإشاعة قيم الكراهية والإقصاء والعنف.. فنزعة الثأر والانتقام جزء من المنظومة القيمية العشيرية عندنا. كما أن المنتوج الفقهي المصنوع سياسياً، في بعض صفحاته، تقول بتلكم القيم أيضاً. وتلك حقيقة لا يمكننا إنكارها.

إنْ لم نعلِّم أبناءنا قيم العمل المنتج والمبدع، وإنْ لم نغرس فيهم حس الجمال، ليكونوا متناغمين مع حيواتهم، وما يحيطهم، ومدركين لمعنى أن يعيشوا بسلام، لن نضمن قطعاً عدم تحوّل نسبة لافتة منهم، لاسيما في بيئة سامة كتلك التي تخلقها حضارة رأس المال البرغماتية المعولمة الباحثة عن الربح بغض النظر عن الثمن الإنساني، إلى مفسدين وقتلة.





ما يجب التأكيد عليه هو أن التنوير، وإن انبثق وأنتج طروحاته الفكرية في غرب أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلا أنه لا يعد حركة فكرية اعتيادية محكومة بزمانها ومكانها.. إنه بما يحمل من مفاهيم ورؤى وتطلعات هو حركة إنسانية كونية غير منتهية، بشرط إخضاع تاريخه ومفاهيمه وإيديولوجيته لمقاربات نقدية مستمرة. ومنذ فترة مبكرة كانت لأفكار التنوير أصداء في أماكن أخرى، أولها أمريكا بعدما جسّدت ثورتها 1770 برنامج التنوير من خلال الالتزام «بالحياة والحرية والسعي نحو السعادة»[1]. وتسللت تلك الأفكار شرق أوروبا حتى روسيا قبل أن تصل إلى بعض حواضر الإمبراطورية العثمانية، وكانت تؤثر أينما تحل، لاسيما بعد شيوع مبادئ الثورة الفرنسية 1789. ووجدت طريقها إلى شمال أفريقيا (مصر تحديداً) في أثناء غزو نابليون لها عام 1801. كما انتقلت أفكار التنوير «من النخبة إلى الطبقات الاجتماعية الدنيا، من الثقافة العليا إلى الثقافة الدنيا»[2].. وبذا كانت تمتد أفقياً وعمودياً.

وعرفت هذه المرحلة أوروبياً زيادة في عدد السكّان، وتوسّعاً في المدن، ونمواً في التبادل التجاري عبر البحار، وازدهار الصناعة، وقيام الجامعات وتطور التعليم، وانتشار الطباعة والصحف ودور النشر. وكذلك الخروج إلى المستعمرات. وكانت «خبرات المستعمرات مع الثقافات المحلية (في المستعمرات) تؤدي أصداؤها إلى صدمات

(1) دوريندا أوترام (التنوير).. ترجمة د. ماجد موريس إبراهيم.. دار الفارابي.. بيروت ط1/ 2008. ص63.

(2) المصدر نفسه ص83.





للتنوير في أوروبا. مجمل القول هو أن التبادل الشامل للأفكار مثله مثل كل المقايضات التجارية قد أدى إلى تحطيم الحواجز بين النظم الثقافية والانقسامات الدينية والفروق بين الجنسين والمناطق الجغرافية»[1].

والتنوير أيضاً لا يقتصر على اتجاه فكري واحد، بل يتضمن في إطاره الواسع تنوعاً مذهلاً من اتجاهات فلسفية وإيديولوجية وفنية وأدبية طليعية، تلك التي تقول بسلطة العقل، وتحرير الإنسان، وتحقيق التقدّم. وحتى الماركسية التي تبدو للوهلة الأولى وكأنها تتبع مساراً مغايراً لحركة التنوير، هي في نظر مفكرين ماركسيين كبار كجورج لوكاش وروجيه غارودي وريثة تقاليد الفكر الأنسني وعصر الأنوار.

كانت بدايات اليقظة الفكرية العربية أقرب ما تكون إلى الإصلاح الديني منها إلى النهضة والتنوير وإن احتوت على بذورهما، وهي التي أعطت بعض ثمارها فيما بعد، لاسيما مع أفكار طه حسين المتأثر بفكر فلاسفة التنوير الأوربي.. ذلك الفكر الذي قاد فيما بعد إلى الثورة الفرنسية، وتأسيس الدول القومية الحديثة. وهناك من الكتّاب العرب من ربط حركة النهضة والاستنارة العربيتين بالوعي المديني، والسعي لإقامة الدول المدنية الحديثة..

حاول الفكر النهضوي العربي بمفاهيمه واطروحاته المستحدثة ابتداءاً من منتصف القرن التاسع عشر أنْ يُحدث قطيعة معرفية مع ما سبقه. إذ دخل الفضاء المعرفي العربي مفاهيم جديدة، بمضامين وآفاق لم يعرفها الفكر العربي القديم ومنها: (الحرية، الحداثة، الاشتراكية، الدولة، التنمية، حقوق الإنسان، التقدم، القومية.. الخ) وبذلك اهتزت

---

(1) المصدر نفسه ص88.





المنظومة المعرفية السابقة، وتساقط كثير من مقولاتها ومفاهيمها وأفكارها، وإن مؤقتاً، فتهيأت شروط تغيّرات جوهرية ستُصيب البنية الفكريةَ العربية بعد أن تنبني منظومة معرفية أخرى، ستُعرف في ما بعد بفكر النهضة/ التنوير.

غير أن هذا الفكر التنويري عانى، فيما بعد، من مواطن قصور وتناقضات عديدة، وبات وثوقياً وشمولياً، فاقداً للبعد النقدي لاسيما في إيديولوجيات الأحزاب القومية العلمانية.

نحن بحاجة إلى فكر تنويري جديد يتجاوز ثغرات وإخفاقات فكر النهضة العربية كما أرسيت أسسها منذ الطهطاوي وحتى ما بعد طه حسين.. يشير فتحي المسكيني إلى شذرة نيتشة القائلة بأن الفلسفة هي فن البحث عن أنوار جديدة.. عن أنوار أخرى، «تستمد شرائط إمكانها من تواشج فذّ وعميق بين احتمال الحريةّ معاً في عقولنا والتزام عميق بالمشترك في غيريتنا»[1]. أي أن نكون ذواتاً حرّة مع آخرين هم ذوات حرّة. وفي سياقنا العراقي ـ العربي ـ الإقليمي تبقى إعادة بناء الدولة/ الأمة العصرية على مبادئ القانون والمواطنة والحرية والعدالة الاجتماعية والتسامح وخلق المجتمع المدني المنتج هي الرهان الأكبر في تقويض ثقافة العنف والإرهاب، وإنهاء صراع الهويات القاتلة..

البلدان التي تتشرب مبادئ التنوير، وتذهب في عمليات التحديث بعيداً، تقلل من فرص انتشار أفكار التعصب والنزعات العنفية.. ومثلما تثبت الوقائع «فإن التطهير العرقي... اليوم أكثر شيوعاً في البلدان التي يوجد فيها تلكؤ في التحديث، مما هو عليه في الدول المفرطة في الحداثة»[2].

---

(1) فتحي المسكيني (الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة) مصدر سابق ص9.

(2) سايمون ديورنغ (الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية) مصدر سابق ص253.





أن نقاوم تجليات للعولمة قائمة بشروط الآخر لا يعني الانغلاق عن العولمة.. فقط علينا تصحيح تلك الشروط الجائرة.. وفقط حين نكون مشاركين مبدعين في منجزات العلوم والتقنيات والثقافة نستطيع أن نكون مؤثرين.. فقد أصبحت نوافذ الجميع مفتوحة شئنا أو أبينا، وما تحقق من تطورات في مجالات العلوم الصرفة والتكنولوجيا، ووسائل الاتصال، والمعلوماتية، والإعلام الجماهيري خلال العقدين الأخيرين يفوق ما حققته البشرية منها طوال عمر الحضارة.. يقول أمارتيا صن: «أن أوروبا كان يمكن أن تكون أكثر فقراً بكثير ـ اقتصادياً وثقافياً وعلمياً ـ لو قاومت عولمة الرياضيات والعلوم والتكنولوجيا القادمة من الهند والصين وإيران والعالم العربي عند بدايات الألفية الثانية. وينطبق الشيء نفسه وإن كان في الاتجاه العكسي، اليوم»[1].

(1) أمارتيا صن (الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي) مصدر سابق ص133.







مكتبة
التنوير

# المصادر

1 - ألان تورين (نقد الحداثة) ترجمة :أنور مغيث.. المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة - ط1/ 1997.

2 - أمارتيا صن (الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي) ترجمة: سحر توفيق.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 352 يونيو 2008.

3 - بندكت أندرسن (الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها) ترجمة: ثائر ديب.. شركة قدمس للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ط1/ 2009.

4 - بول رابينوف ودريفوس أوبير (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية) ترجمة: جورج أبي صالح.. مركز الإنماء القومي.. ط1/ 1990.

5 - بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين (دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية) ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان.. المركز القومي للترجمة/ القاهرة.. ط1/ 2010.

6 - تودوروف (نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري) ترجمة: د. ربى حمود.. دار المدى/ دمشق ط1/ 1998.





7 - حاتم الورفلي (بول ريكور... الهوية والسرد) دار التنوير.. بيروت ط1/ 2009.

8 - د. عبد الله إبراهيم (الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة).. الدار العربية للعلوم ناشرون ـ بيروت ـ ط1/ 2010.

9 - د. كمال عبد اللطيف (التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي).. رؤية للنشر والتورزيع.. القاهرة.. ط1/ 2007.

10 - دوريندا أوترام (التنوير).. ترجمة د. ماجد موريس إبراهيم.. دار الفارابي.. بيروت ط1/ 2008.

11 - روبرت د. كابلان (انتقام الجغرافيا: ما الذي تخبرنا به الخرائط عن الصراعات المقبلة وعن الحرب ضد المصير) ترجمة د. إيهاب عبد الرحيم علي.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 420 يناير 2015.

12 - سايمون ديورنغ (الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية) سلسلة عالم المعرفة.. الكويت.. العدد 425/ يونيو 2015.

13 - سعد محمد رحيم (صراع الدولة والجماعات في العراق: السياسة، الثقافة، الهوية، والعنف) دار سطور للنشر والتوزيع، بغداد ـ ط1/ 2015.

14 - فتحي المسكيني (الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة) جداول للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ط1/ 2011.

15 - فيرن نيوفيلد ريديكوب (من العنف إلى التراحم) ترجمة: سهيل نجم ومصطفى ناصر.. دار الروسم، بغداد ـ ط1/ 2012.





16- كريستيان بارينتي (مدار الفوضى: تغير المناخ والجغرافيا الجديدة للعنف) ترجمة: د. سعد الدين خرفان.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 411 إبريل 2014.

17- ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو (جدل التنوير: شذرات فلسفية) ترجمة الدكتور: جورج كتورة.. دار الكتاب الجديد المتحدة.. بيروت ط1/ 2006.

18- مايك كرانغ (الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية).. ترجمة: د. سعيد منتاق.. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت العدد 317 يوليو/ 2005.

19- محمد الهلالي وعزيز لزرق (إعداد وترجمة)، الدولة، مجموعة كتّاب، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة 21.. دار توبقال للنشر ـ الدار البيضاء ـ ط1/ 2011.

20- هابرماس (القول الفلسفي للحداثة) ترجمة د. فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة- سورية - ط 1 / 1995.

21- هومي . ك . بابا (موقع الثقافة) ترجمة: ثائر ديب.. المركز الثقافي العربي.. الدار البيضاء ـ بيروت.. ط1/ 2006.






مكتبة
التنوير

## (ملحق القسم الثاني 1)

# تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية

حوار أجراه (حسين محمد رشيد) مع المؤلف حول كتاب (تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية) لتزيفتان تودوروف، ونشرته جريدة التآخي في العدد 6999 بتاريخ 29/ 10/ 2016.

* أستاذ سعد عرف تودوروف بوصفه ناقدا أدبياً، وكتب عن تاريخ السرديات.. ما المختلف فيه بكتابه هذا عن الحضارة ونقدها؟

ـ تودوروف عُرف ناقداً أدبياً مرموقاً في الأوساط الأكاديمية والثقافية الفرنسية والعالمية، لكنه عُرف أيضاً بعدِّه مفكراً له آراء رصينة ومسموعة في قضايا العالم الملحّة، عبر وسائل النشر والإعلام.. وهو مفكر عابر للحدود، بلغاري الأصل من مواليد العام 1939، هاجر إلى فرنسا في العام 1963، وتنقل بنشاطه الفكري بين نطاق تخصّصه المتمثل بالنقد الأدبي الذي برع فيه، والتنظير السياسي وتاريخ الفكر ونظرية الثقافة، مستفيداً من المنهجيات الحديثة التي له مساهمات بتطويرها، ومن التنافذ الحاصل بين حقول المعرفة المختلفة. لذا يمكن وصفه بالمثقف الشمولي. وهو ينتمي فكرياً إلى اليسار الأوروبي الجديد، ويقف إلى جانب المهمّشين والمظلومين والضحايا كما هو شأن أقران كبار له في





هذا الجانب أمثال إدوارد سعيد، وناعوم تشومسكي، وأمين معلوف، وغيرهم.. وكتابه هذا (تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية) مكمِّل لكتبه السابقة، في إطار مشروعه نفسه، مثل (فتح أمريكا) و (نحن والآخرون) و (الأمل والذاكرة) و (الحياة المشتركة) و (اللانظام العالمي الجديد).

* إن دعوة تودوروف للتسامح والعيش مع الآخر وتقبله خصوصا أنه لا وجود لمجتمعات متجانسة. من أين تستمد قوتها ومقبوليتها برأيك؟

ـ من ضميره الحي، من مضامين ثقافته اليسارية، من مشروعية حقوق المضطهَدين في العالم التي يعيها ويؤمن بها ويدافع عنها.. ومن نظرته الثاقبة إلى خريطة العالم السياسية وما يجري فيها من منازعات مصالح، وصراعات هوية.. مدركاً أن البشرية لن تعرف السلام والاستقرار ما لم تتحقق العدالة، وما لم نتجاوز مقولة (صدام الحضارات) السيئة الصيت إلى خلق نموذج للتعايش يستوعب الاختلافات الثقافية، ويمنح الجميع فرصة المشاركة في البناء الحضاري. وهو ينادي بإنهاء حالة سوء الفهم في التعاطي مع الآخر والخوف منه وازدرائه والحط من شأنه والهيمنة عليه، ليدعو أخيراً إلى نبذ الكراهية والميل إلى العنف.. وعبارته الشهيرة (إن الخوف من البرابرة شعور يوشك أن يجعلنا نحن أنفسنا برابرة) أشبه ما تكون بالحكمة، وهي موجّهة للغرب الرأسمالي الذي يخلق بيئة عالمية ينتعش فيها الإرهاب والكراهية والحروب.

* يقول تودوروف أن الحضارة قائمة إجمالاً على الانفتاح لا على الانكفاء والتقوقع، ومفهوم صراع الحضارات هو مفهوم قبل كل





شيء قابل للنقد والتفكيك والدحض، إذ الصدام لا يحدث بين الحضارات، بل بين دول ومجموعات من الدول الأخرى. كيف تقرأ ذلك؟

ـ نعم، الصراع الدامي العنيف لا ينشأ بين حضارات وثقافات متباينة، بل بين مصالح متعارضة ذات طابع سياسي واقتصادي.. فليست هناك جواهر ثقافية ثابتة غير قابلة للتطور وترفض الحوار، ولكن الاستراتيجيات السلطوية، وهي الآن المؤسسات الرأسمالية المعولمة توظِّف هذه التباينات بما يخدم توجّهاتها.. وعبر التاريخ كانت الثقافات تتفاعل، وتنتقل عبر القارات، وتتحاور، وتنتج ما هو صالح للحياة الإنسانية. وما التقدّم العلمي والثقافي والحضاري الحالي سوى نتاج لذلك التفاعل الذي ساهمت فيه شعوب الأرض كلها.. إن مقولة صراع الحضارات التي أتى بها صموئيل هنتنجتن ليشرعن حروب المستقبل من وجهة نظر اليمين الأمريكي اصطدمت برفض العقول التنويرية الكبيرة لها، سواء من قبل مفكرين أفراد أو مؤسسات بحثية.. فالحضارات برأي تودوروف قائمة على الاعتراف، وعلى التنوع والتعدد الثقافي.

* مرة اخرى وبصياغة جديدة يرى تودوروف بأن الانغلاق والتقوقع وانكفاء الذات على ذاتها والاحتماء بأسوار الثقافات الوطنية أمر يضر بالهوية نفسها، ويجعلها موطناً لعيوب كثيرة. هل تتفق معه؟

ـ أتفق معه، وإلى حد بعيد.. ليست هناك هويات خالصة متجانسة تماماً كما يقول، فالهويات خلاسية وهجينة، أي أنها مخرجات تواصل طويل الأمد وعميق بين الأمم والثقافات.

يقول: «ليست الهويات المعادية هي التي تسبب الصراعات، بل





الصراعات هي التي تجعل الهويات معادية». فالرأسمالية كي تنشط عليها أن تخلق مناطق توتر وحروب، وهذه الفكرة لا يخفيها منظِّرو الغرب، بل هم يقولونها بصراحة، ومنهم فوكوياما في كتابه (نهاية التاريخ والإنسان الأخير). وهناك من يغذّي ما يسميه أمين معلوف بالهويات القاتلة لتحقيق مصالح فئات قليلة العدد لكنها تسيطر على مراكز القوة والقرار في العالم..

لكل منّا أكثر من هوية واحدة، والهويات نفسها قابلة للتحوّل، فيما فكرة الجواهر الأصيلة غير التاريخية خرافة.. نحن نكون بقدر ما نتحاور ونفهم الآخر ونتمثله.. وعلى الآخر أن يقرّ بالحقيقة نفسها.. لا أحد يستطيع أن يغلق أبوابه ونوافذه، فالعالم سينفذ إليه عبر وسائط التواصل والاتصال والإعلام. وكل مجموعة بشرية بحاجة إلى الأخرى من ناحية الموارد والعلوم والتكنولوجيا والثقافة، ولكي تواجه التحديات المشتركة وتخلق بيئة طابعها السلم والاستقرار.

* أصبحت الديمقراطية عند تودوروف لعبة بيد الداعين إليها وصارت غطاءً لجرائم دولية، لقد تحوّلت إلى قناع لارتكاب أفعال شريرة باسمها. ماذا ترى بخصوص ذلك؟

ـ باسم الديمقراطية ارتكبت أبشع الجرائم، لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى اليوم.. ودفعت الإنسانية أثماناً باهظة في حروب لا شأن لها بها، وكان يمكن تجنبها، غير أنها كانت تندلع بموجِّهات القوى الرأسمالية ومصالحها، أو بسبب حماقات ساسة أنانيين محليين ضيقي الأفق.. كان الربح الاقتصادي والهيمنة واتساع النفوذ والعنتريات الفارغة هو الدافع لتلك النزاعات والحروب. ويلاحظ تودوروف بفطنة





عالية أن الديمقراطية الغربية لم تعد مهدّدة كما في مرحلة الحرب الباردة من قبل قوى خارجية مثل الكتلة الشيوعية أو الفاشية، بل من قبل قوى داخلية تفرزها الديمقراطية نفسها، وربما من غير وعي بذلك، إلى درجة تهدِّد وجودها الخاص.. يقول: «بات واضحاً للعيان أن الديمقراطية أفرزت أعداءها السيئين الذين نشأوا من رحمها نفسه بسبب تآكلها الداخلي. إنهم يمثلون، على نحوٍ ما، أبناءها غير الشرعيين الذين يُنظر إليهم كانحراف وحَيَدان مرتبط بالمبادئ الديمقراطية نفسها».

* يؤكد تودوروف بأن الجدران ترمز إلى الخوف من الآخر، وهذا النوع من الجدران متأصل بشكل جوهري في العولمة، وذلك ما يشكل تناقضا في طبيعتها، ويعتقد بأن إقامة هذه الجدران هو رد فعل الأغنياء إزاء تداعيات العولمة على الفقراء؟

- العولمة هي مرحلة عليا في التطوّر الرأسمالي، لها جانبان أحدهما إيجابي وقد انعكس بالتطور الحاصل في ميادين التكنولوجيا والإعلام والاتصالات وانفتاح الثقافات فضلاً عن الأسواق بعضها على بعض، وأخر سلبي يمكن رؤيته في تداعيات العولمة نفسها، كالاضطرابات وحروب الهويات وتدمير البيئة الحيوية للإنسان وتعولم الإرهاب وانتشار الأنشطة الاقتصادية غير الشرعية كالتهريب وتجارة المخدرات والأسلحة والدعارة وغسيل الأموال وانتشار القرصنة والإرهاب وعصابات الجريمة المنظمة والفقر والأمراض، وحيث بقوة تأثيرات العولمة باتت الحكومات تفقد السيطرة أكثر وأكثر على أجزاء من مجالاتها الحيوية.

* يعوِّل تودوروف في هذا الكتاب على دور المدرسة في تأمين ثقافة





الاندماج الناجح للمجتمع. هل مارست المدرسة عندنا هذا الدور التنويري بدءاً من تأسيس الدولة العراقية الحديثة؟

ـ هذه ملاحظة ذكية جداً.. التعليم مؤسسة اندماج وبناء وطنيين.. وقد أدت المؤسسة التعليمية العراقية دوراً لا بأس به بهذا الاتجاه التنويري والوطني الجامع منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة عام 1921. لكن الأمر بدأ بالتراجع منذ الثمانينيات. واليوم يعيش التعليم في العراق أزمة حقيقية.. أقول هذا من تجربة معيشة، فقد أمضيت في سلك التعليم أكثر من ربع قرن.. التعليم عندنا بحاجة إلى ثورة في المناهج والتقنيات والأساليب، بحاجة إلى استراتيجية تتبناها الدولة بأعلى مراكز القرار فيها وإلا فنحن ماضون إلى كارثة في هذا الحقل الحيوي.. قبل سنوات ألّف رئيس البنك الفيدرالي الأميركي، الذي بقي في منصبه خلال إدارة أربعة رؤساء، كتاباً قال فيه؛ إن تراجع الاقتصاد الأميركي أمام الأقتصاديات الأخرى هو بسبب تخلف التعليم الابتدائي الذي لم يعد ينشئ عقولاً مائزة يمكن أن تدير، فيما بعد، المؤسسات الإنتاجية والخدمية والمالية والنقدية بكفاءة عالية تتطلبها حدة المنافسة الجارية في عصر العولمة.. وإذن ماذا نقول نحن؟. بالتعليم يمكن أن نخلق روحاً وطنية جديدة، وأن نشيع أفكاراً تنتصر للتسامح ولمبادئ العمل والإبداع، ونقيم قواعد اقتصاد متنوع ومنتج.

* طالما نحن في نقد الايدولوجيا فهناك جملة مهمة في الكتاب تحديدا في الصفحة 108 مفادها أن تسخر من شخص ما لا يعني أن لا تأخذه على محمل الجد وتحكم عليه بالصمت والعزلة. ألا ترى أن ذلك حدث عندنا في الزمن الديمقراطي الذي انتقده تودوروف؟





ـ هنا يتحدث تودوروف عن قبول الآخر والاعتراف به.. الحاجة للاعتراف أساسية عند المرء بعد تحقيقه لحاجاته البيولوجية وحاجته للأمن كما في سلّم الحاجات لعالم النفس ماسلو.. وقد أسماها بالحاجة إلى الحب والتقدير.. حين تقصي شخصا وتكرهه يتحفّز نفسياً وذهنياً ليؤكد ذاته أمامك، وحين تفشل وسائله الاعتيادية بذلك قد يلجأ إلى العنف، وهذا ما يفسّر جانباً من إقبال أناس معينين على الانخراط في الجماعات الإرهابية. فالإرهابي هنا يبحث له عن دور ومكانة واعتراف حتى ولو بطريقة سلبية سيئة.. المجتمعات التي تفشل في ضمان مكانة محترمة لأفرادها كلهم تكون عرضة للتمزق والعنف والإرهاب.. في زمننا العراقي الذي ننعته بالديمقراطي على مضض، غاب هذا الفهم للطبيعة البشرية، وحصلت تناشزات وتمزقات وتمركزات مميتة على الهوية، وبالتالي لم ننعم بالسلام والاستقرار.. حتى نقضي على العنف والإرهاب علينا إلى جانب تفكيك الإيديولوجيات الطائفية المتعصبة والتكفيرية، وترصيين قوتنا الأمنية التي تواجه الإرهاب، أن نعيد الاعتبار لكافة أفراد المجتمع على وفق مبادئ التسامح والعدالة والمشاركة.

* في حواره مع سلفادور شيفر ضمن الكتاب يتساءل تودوروف عما إذا خانت الديمقراطية نفسها دون علمها عن طيب خاطر. كيف لك أن توضح هذا الالتباس؟

ـ هو يقصد الديمقراطية كما مورست في المناخ السياسي الغربي وكيفية فرضها على بقية أمم ودول العالم.. وهي الديمقراطية التي حاولت القوى الكبرى الرأسمالية نشرها بالقوة العسكرية من غير أن تأخذ السياق التاريخي للمجتمعات التي تطبق عليها بعين الاعتبار، وفيما إذا كانت





الشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية متوافرة وناضجة لتطبيقها بالصيغ المطروحة.. والحقيقة أن دافع تلك القوى الرئيس كان الربح والهيمنة الاقتصادية على مصادر الثروة والأسواق، وليس الهاجس الإنساني والقضاء على الحكومات الاستبدادية والفاسدة. والنتيجة كانت الفوضى وشيوع الفساد والإرهاب. وتودوروف نفسه يرى أن أعداء الديمقراطية هم في الداخل ومن أبنائها غير الشرعيين الذين تنكروا لمبادئ الحرية وحقوق الإنسان وأشاعوا الخوف من الآخر بقصد السيطرة والتحكم وإدامة عوامل إشعال الحروب.

* تتمتع أوروبا بآداب السلوك الممزوجة بين الحريات الفردية والحرص على الصالح العام. من أين نشأت سلوكياتنا نحن في الشرق؟

ـ من الطبيعة الإقصائية الشعبوية والتكفيرية لجزء من تراثنا الثقافي.. من التاريخ الطويل للقمع والاستبداد.. من العزلة عن المجتمعات الأخرى.. من طبيعة اقتصادنا الريعي المعتمد على هبات الأرض (وليس الإنتاج المادي) الذي يتطلب العمل البشري المضني، حيث في ظلّه تستطيع الفئات الحاكمة باستحواذها على مصادر الثروة أن تتسلط على البشر وأن تمارس دور الإله الذي يهب ويمنع.. يحيي ويميت.. هذا لا يعني افتقار ثقافتنا وتراثنا لما يؤكد على التفاعل الإنساني والتسامح والبناء والانفتاح على الآخر، لكن الخلل يكمن في بنية الحكم السياسية، وطبيعة السلطات (وهي بالمناسبة ليست سياسية فقط) المتحكمة بالتربية والتثقيف.

* يختتم تودوروف كتابه بالاستشهاد بمقولة الاثنولوجية الفرنسية





جيرمان تللو المتعلقة بـ(سياسة المحاورة) ما أحوجنا اليوم إليها في وضعنا؟

ـ يقوم الحوار على القناعة بأنك ربما تكون على خطأ إلى جانب استعدادك للاعتراف بخطئك حين تتأكد منه.. هذا مبدأ أولي، يليه مبدأ آخر وهو أن فكرتك لن تتجذر وتأخذ بعدها العملي الفاعل إلا بعد إخضاعه للنقاش النقدي، والتعاطي مع الأفكار الأخرى، وتشذيبها وتصحيحها قبل امتحانها على أرض الواقع.. الانغلاق، والامتناع عن سماع الآخر، والتشكيك المَرَضي غير المستند على أدلة بنواياه، وكراهيته وإقصائه وازدرائه.. هذا كله لن ينتج إلا عالماً يغيب عنه السلام؛ سلام النفس وسلام الحياة.

* بعد هذه الجولة المضنية في كتاب تودوروف (تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية) بماذا تختتم أنت يا أستاذ سعد حوارك؟

ـ أن نتعلم من تاريخنا القريب والبعيد من غير قناعات مسبقة عمياء، وأن نقرأ واقعنا ونفكك عناصره ورموزه وممكناته ومعيقاته بروح موضوعية وعقل متفتح ناقد وممنهج.. وأن نتقن آداب الحوار، والإصغاء إلى الآخر، والتسامح وروح الإيثار والمشاركة.. فلسنا وحدنا على الأرض، ولسنا كلنا على صورة واحدة، فهناك تنوّع واسع ومذهل للمجموعات البشرية، وللأفكار والمعتقدات والمذاهب الدينية والاتجاهات السياسية والإيديولوجية. وإذن علينا أن نتمثل هذه الحقيقة ونتقبلها. وأن نحيلها إلى عنصر قوة وإبداع وجمال.. وأن نفهم أن هوية كل فرد وكل جماعة تستدعي (آخرها).. وأن نكون هو أن نكون في مرآة





أنفسنا وآخرنا في الوقت عينه.. ولو كنا جميعاً متشابهين لصارت الحياة شاحبة رتيبة مضجرة لا تطاق. فالقوة في التنوع وفي التفاعل الخلاق بين الأفكار والجماعات والأعراق. وثمة تحدّيات مشتركة تواجهها البشرية وتهدد مصيرها كالفقر ونضوب الموارد والتلوث والتصحّر والهجرة وتجارة الرقيق الأبيض والجريمة المنظّمة والإرهاب. وما لم تتبن البشرية أفراداً ومجتمعات مبدأ التشارك والحوار بديلاً عن مبدأ الصراع والكراهية فإن لا أحد، وبلا استثناء، سينجو.





## (ملحق القسم الثاني 2)

# لماذا النهضة الآن؟

الحوار الذي أجراه صفاء ذياب مع المؤلف ونشر جزؤه الأول في جريدة (الصباح) العراقية، والجزء الثاني في جريدة (القدس العربي) اللندنية، العدد الصادر بتاريخ 8/ 2/ 2016.

* لماذا النهضة الآن؟ وكيف أعدت قراءة منجز مضى عليه أكثر من نصف قرن؟

ـ جزء كبير من أسئلة النهضة العربية وأحلامها ما يزال هو أسئلتنا اليوم وأحلامنا. وبرأيي أن حدث النهضة العربية بوصفه واقعة ثقافية ـ سياسية في المقام الأول بحاجة إلى مقاربات أعمق وبمستويات عديدة، وفي ضوء مناهج التحليل والقراءة الحديثة.. وبطبيعة الحال لا أدّعي أنني أنجزت قراءتي ومقاربتي، ها هنا، بشكل مثالي كامل، لأن ذلك أكبر من قدرات باحث واحد وكاتب واحد.

كان افتراضي الأول هو أن النهضة ليست مجموعة أفكار جديدة منقطعة عن خلفيتها السياسية والاجتماعية، وإنما منشبكة معها، فهي في النهاية وليدة واقع ومنعطف تاريخيين. إلى جانب أن مراحل النهضة والتنوير والإصلاح والحداثة ليست متعينة زمنياً عندنا كما هو الحال في





الغرب. فقد تداخلت هذه الاصطلاحات في كتابات المفكرين العرب بعدما استعرنا مفاهيم عصر التنوير الأوروبي، وحاولنا تبيئتها، ووقّعناها باسم النهضة، وكان هذا افتراضي الثاني.. أما الافتراض الثالث فهو أن مرحلة النهضة والتنوير، للسبب أعلاه، لم تنته، وإنما تداخلت مع مرحلة الحداثة التي يمكن تأشيرها مع تأسيس الدول العربية الحديثة. ومن هذه الافتراضات انطلقت في إنشاء مقاربتي، بقصد إدامة طرح قضايا النهضة والتنوير والحداثة لمواجهة الفكر الظلامي الذي راح يغزو عقول بعضنا. ورأيت أن أقرأ حدث النهضة والتنوير كونَ ذلك الحدث مجموعة مرويات، وأعيد صياغته في ضوء ذلك.

كانت النهضة العربية قاصرة ومترددة يحاول فكرها التوفيق بين مرجعيات متعددة، تلك المحاولة التي انتهت، فيما بعد، إلى التلفيق، والابتسار والتراجع.

حرّضتني على قراءة فكر النهضة مجمل الظروف الصعبة أمنياً وسياسياً التي عشناها، وعانينا من عقابيلها بعد سقوط حكم صدام واحتلال العراق.. كنت أسعى للبحث عن إجابة عن الجذر في الاختلالات التي تحصل وتهدِّد مصير مجتمعنا ووطننا، وذلك كله في إطار عربي وإقليمي ودولي متشابك وملتبس.. لماذا، بعد عقود من رواج ثقافة علمانية ننتهي إلى الوقوع في مستنقع الطائفية والعشائرية، والاقتتال الأهلي؟. أين مكمن الخلل؟. أهو في فكر النهضة نفسه أم في ما آل إليه بعد تبني منطلقاتها من قبل التيارات الراديكالية العربية التي حكمت بزي عسكري غالباً كثرا من البلدان العربية في القرن العشرين، وحتى يومنا هذا؟. ولماذا بعد عقود من الحكم العلماني والكلام عن





الثورة والتقدّم عاد التفكير الخرافي ليستحوذ على أذهان نسبة عالية من السكان في البلاد العربية؟، وكيف ارتفعت نسب الأمية والفقر فيها بعد مشاريع التنمية وبرامج التعليم التي تباهت الأنظمة العربية الراديكالية بتحقيقها؟. وإذن لابد من استعادة فكر التنوير بأقانيمه الكبرى وإنعاشه، وإعادة قراءة تاريخ فكر النهضة والتنوير بموضوعية علمية ونقدية للوقوع على علله ومواطن قصوره وعوامل تلكؤه.

* ما هي المؤشرات التي وقفت عليها في تقديم عصر النهضة العربية؟

ـ ركزت في ذلك على الفضاء الاجتماعي والسياسي الذي وُجد فيه فكر النهضة والتنوير، وجملة الشروط التاريخية التي سمحت بانبثاقه، ومن ثم بعرقلته.. لم تكن الظروف كلها مؤاتية في حينها لازدهار ذلك الفكر وانتعاشه وانتشاره نتيجة ثقل الموروث الفكري التقليدي، وارتباط واقع التخلف القائم بمصالح فئات وطبقات كانت بيدها زمام السلطة السياسية والثقافية وتسعى لإبقاء الحال على ما هو عليه.. وإذ خلق الوجود الاستعماري ممثلاً في البدء بحملة نابليون على مصر 1798 صدمته. وبعد وقوع معظم البلدان العربية تحت قبضة الاستعمار الكولونيالي بدأ التفكير ببناء مؤسسات دولة حديثة.. كان الرهان على التغيير الاقتصادي، وإقامة مؤسسات بيروقراطية حديثة، وبروز طبقة مدينية وسطى تكون أداة التغيير والتنوير والتحديث. غير أن التغيير الاقتصادي بقي متعثراً بسبب اتخاذه فيما بعد، مع اكتشاف النفط، طابعاً ريعياً، ولم ندخل معه عصر الصناعة وما بعده، فضلاً عن أن المؤسسات الحديثة ورثت الكثير من قيم المؤسسات ماقبل الدولتية، ولم تتوسع





الطبقة الوسطى المدينية التي تلقت ضربات موجعة، لاسيما بعد الانقلابات العسكرية وصعود العسكريتاريا الريفية إلى سدّة الحكم في أغلب البلدان العربية، فيما لم تغادر أنظمة أخرى نمط الحكم البدوي والعشائري والطائفي.. هكذا كانت العوامل الموضوعية تحول دون تحقيق مجتمع مديني حديث مشرّب بقيم النهضة والتنوير والحداثة.

* كيف يمكن قراءة العلامات الفارقة التي قدّمها عصر النهضة العربية عموما، والعراقية على وجه الخصوص؟.

- هزّ عصر النهضة العربية المنظومة الفكرية القديمة بأسئلة جديدة.. ودخلت قاموس التداول الثقافي مفاهيم لم تعرفها المنظومة السابقة، وأعطت لمفاهيم أخرى مدلولات مغايرة تتسق وروح الحداثة التي بانت علاماتها في أفق الحياة العربية.. فالعقل والعقلانية والتجريب والحرية والديمقراطية والذات والعلم والعلمانية والتقدّم وتحرير المرأة صارت مفاهيم أسست لخطاب يتجه للمستقبل عند تنويريين عديدين، بغض النظر عن الطريقة التي تم فيها تمثّل هذه المفاهيم، وترجمتها في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة والمجتمع.. وعراقياً تأكد هذا المنحى حتى قبل تأسيس الدولة العراقية الحديثة 1921.. وكان للمفكرين والأدباء العراقيين مساهماتهم في هذا، حيث ازدهرت الصحافة وأُنشئت المدارس على وفق النمط الحديث، وصار هناك جيل آخر من المثقفين الذين يبدعون في مجالات أدبية وفنية ومعرفية كالقصة والرواية والشعر الحديث والفنون التشكيلية والسينما والمسرح والعلوم الإنسانية المختلفة. غير أن الصراع لم يُحسم بعد، عراقياً وعربياً، بين التوجّه التنويري النهضوي من جهة، والتوجّه التقليدي المحافظ، ما قبل





الحداثي من جهة ثانية. على الرغم من أن اعتبارات منطق التاريخ وتطور وسائل الإعلام والثقافة والاتصال، والعلوم والتكنولوجيا عموماً، تقول بحتمية انتصار التوجّه الأول.

* اهتممت في الكتاب بالمرويات.. لماذا المرويات، وكيف يمكن الخروج بنتائج واضحة المعالم لقراءة الفكر العربي من خلالها؟

- المروية تاريخ مسرود لأشخاص وجماعات ومؤسسات كانت لها أدوارها في صناعة الحدث، وهنا، على وجه التحديد، هو الحدث الفكري الثقافي العربي.. وكل مروية نص مفتوح جرى إنشاؤه بمقاصد معينة، لتبقى عملية الإنشاء مستمرة، طالما هناك مقاربات مضافة تتوسل مناهج ورؤى مبتكرة في كل مرة.. مع التأكيد بأن في كل مروية جوانب ناقصة أو ملفقة أو هشة، وهي قابلة لقراءات متعددة وتأويلات شتى. وفي مرويات الأشخاص حاولت إيجاد ذلك التشابك بين فكر المفكر والسياق الاجتماعي السياسي الذي عاش خلاله.. واعتمدت المروية للاستفادة من ممكنات السرد في مقاربة تاريخ الأفكار، والتي تعطينا زاوية مختلفة للرؤية، وتنير أمامنا مناطق لا يمكن اكتشافها بأدوات المناهج المعروفة وحدها. وهنا لا أدّعي بأنني حققت توصلات معرفية كبرى.. حسبي أنني حاولت، وقد يكون هناك قدر من النجاح فيما حققته، في مقابل قدر من الإخفاق. وهذا من طبيعة البحث الفكري الذي يمج الانغلاق والدوغمائية.

* إلى أي مدى كانت المقولات الكبرى في عصر النهضة مثل الحرية، العقل، العلم، الدين، موجِّهة في مروياته، وأين نجد هذه المقولات وأثرها في الفكر العربي ومن ثم العراقي؟.





ـ المقولات هي أحجار الأساس في تكوين المروية، وهي دوافعها المحرِّكة إذا ما نظرنا إليها كبنية لها بعد درامي، وعناصر زمانية مكانية. فهي نقاط شروع من جهة، وموجِّهات من جهة ثانية، وغايات من جهه ثالثة.. ننطلق من فكرة الحرية، ونفكر بهديها، ونرمي إلى أن تتحقق في صيغ العلاقة بين الأفراد والمؤسسات، فضلاً عن جعلها الجوهر في بناء الذات الإنسانية السليمة.. وكذلك الأمر مع المقولات الكبرى الأخرى للنهضة والتنوير كالعقل والعلم والتقدم.. وقد دخلت تلك المقولات في نسيج خطابات المفكرين والمثقفين والأحزاب والمؤسسات، بمعاني متباينة، لكنها باعتقادي لم تبلغ درجة النضج الكافية التي معها كان يمكن أن ندخل عصر الحداثة، ومن ثم إلى ما بعد الحداثة.. فما زلنا نراوح بين الماقبل والمابعد مترددين خائفين. وبذا لم نحصل إلا على ما هو مشوّش ورثّ وقاصر. وإذن نحن بحاجة ملحّة ودائمية إلى إعادة قراءة ذلك الفكر وإغنائه وتجديد أسئلته، والتركيز على بعده الأنسني الذي يفضي إلى خلق الفرد المواطن الحر، والمجتمع السليم المكوّن من أفراد أحرار، لا رعايا.

* من الطهطاوي وصولاً إلى طه حسين يلاحظ أنك اهتممت بالتنوير المصري، ما عدا الأفغاني، وأهملت بدايات عصر التنوير الحقيقية، المتمثلة بالتنوير الشامي؛ سورياً ولبنانياً مثل فرنسيس مراش وفرح انطوان والحمصي وغيرهم الكثير.. لماذا هذا الاختيار والاستعباد؟

ـ أعترف بأنني لم أغطِّ كامل خريطة النهضة والتنوير العربيين كما تشكلت في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.. فهناك النهضة





والتنوير في فكر رواد من المغرب العربي أيضاً ولا تقل أهمية باعتقادي عما تحقق منها في مصر والشام. ذلك أنني لم أرد كتابة تاريخ تفصيلي لتلك الخريطة، وإنما العثور على إشعاعاتها عبر مرويات محددة، وكما انعكست على فكر النهضة والتنوير في العراق الذي تأثر أيضاً بالسياق التركي، لأن ولايات العراق الثلاث كانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية قبل تفكيكها في العام 1923.. بدأت النهضة العربية، بحسب أكثر المرويات رواجاً في مصر منتصف القرن التاسع عشر، ومن ثم في حواضر أخرى في الشام، بيد أنها تلكأت بسبب جملة عوامل ذاتية وموضوعية، واتخذت مسارات خاطئة بعد أن عجزت عن إنارة البقع المظلمة في تاريخنا وموروثنا الفكري وواقعنا..

كانت القاهرة يومها هي الحاضرة العربية الأهم التي استقبلت أفكار التنويريين العرب وسوّقتها.. وكانت الأنظار متجهة إلى هناك لأسباب عديدة، أولها هو بزوغ فكر النهضة مع عهد محمد علي باشا، ورحلة الطهطاوي إلى باريس وتأليفه لكتاب (تخليص الإبريز)، وثانياً تجسدات ذلك الفكر في مؤسسات جديدة ثقافية وأكاديمية راحت تظهر في تلك الحاضرة. ونعرف أن كثرا من التنويريين المسلمين والعرب ومنهم الأفغاني وجدوا في مصر مرتعاً لهم ولأفكارهم.. حيث ازدهرت الصحافة والطباعة، وتعددت المنابر الفكرية.

* لم يتشكل تنوير عراقي بشكل واضح، وربما جاء متأخراً أكثر من قرن كامل عن بدايات التنوير العربي.. لماذا هذا التأخر، وكيف تقرأ البدايات المتعثرة عراقياً؟.

ـ نعم، لم يتشكل تنوير حقيقي في العراق، في القرن التاسع عشر،





بشكل واضح، على الرغم من أن مظاهر أولى لها، وشرارات خافتة كان يمكن تلمسها في عهدي واليين عثمانيين هما داود باشا (1767 ـ 1851) وقد كان اهتمامه بتحديث الجيش أكثر من أي مؤسسة أخرى، ومدحت باشا (1822 ـ 1884) الذي قام ببعض الإصلاحات الخاصة بالطرق والمواصلات، وإصدار جريدة الزوراء، وإنشاء المدرسة الرشدية والاهتمام بالتربية والتعليم.. حينها لم تكن هناك دولة قائمة باسم العراق، وإنما ولايات ثلاث تابعة للأستانة.. وكان الجهل والتخلف سائدين في المجتمع، فيما طبقة الأفندية المتنورة محدودة العدد والأفق.. وكان قرب العراق من مركز الإمبراطورية، وعدم تمتعه بأي شكل من أشكال الاستقلال دوره المعوِّق كذلك.. وعلى الرغم من هذا بدأت تباشير أولى لفكر مغاير حتى قبل تأسيس الدولة ليستمر بعده مثلما في كتابات صحافيين وشعراء ورجال دين عراقيين كالزهاوي والرصافي والنائيني والآلوسي والشهرستاني والكرملي ومحمود السيد وغيرهم.

تعثر فكر النهضة والتنوير في العراق لحزمتين من الأسباب تتعلق الأولى بالواقع السياسي الاجتماعي العراقي الملتبس حيث حداثة تأسيس الحكم الوطني وضعفه، وصغر حجم المدن قياساً إلى الريف، وقوة النظام العشائري والديني المذهبي، وتخلف البنية التحتية للاقتصاد قبل اكتشاف النفط واستثماره، إلى جانب الجهل والفقر الذين عانت منهما النسبة الغالبة من السكان. أما الحزمة الثانية فتتعلق بطبيعة فكر النهضة والتنوير نفسه، حيث بدأ بداية مترددة، وخرج بتشكيل ملفق لم يحسم خلاله طبيعته العقلانية والديمقراطية والعلمانية. كما تجنب الخوض في المسائل الشائكة المتعلقة بالهوية والدين وطبيعة نظام الحكم والعلاقة مع الآخر وثقافته.





* أدخلت ضمن عصر التنوير العراقي علي الوردي وهو الذي يعد من الجيل المتأخر في بنية التنوير العربية عموماً.. لماذا الوردي؟ وما أثره في الفكر العراقي.

- كان لعلي الوردي مشروعه الفكري الكبير فيما يخص طبيعة المجتمع العراقي.. وله منهجه العلمي في البحث والتحليل، فهو أول من أرّخ للحياة الاجتماعية العراقية كما سارت بها الظروف والأقدار في القرون الأربعة الأخيرة، فدرس طبيعة الشخصية العراقية ونمط تفكيرها، وقيمها وأشكال علاقاتها مع محيطها الاجتماعي، مشخّصاً في هذه الشخصية مجموعة من الملامح والعلل والانفصامات التي قد نتفق معه بشأنها أو نختلف بهذه الدرجة أو تلك.. والوردي كان مؤثراً إلى حد بعيد في الثقافة العراقية، فهو أول من نال حظاً من الانتشار والشهرة الواسعين، ونوقشت آراؤه في الأوساط الثقافية والاجتماعية والدينية أكثر من أي باحث ومفكر آخر لجدّة طروحاته، وأسلوبه السردي السلس الذي يفهمه بحدود معينة، حتى أولئك الحاصلين على تعليم متوسط.. وما قاله الوردي فتح الطريق لدراسات مكمّلة حيث استند عليه جيل آخر من الباحثين، سواء أولئك الذين اتفقوا معه أو اختلفوا مثل رشيد الخيون وفالح عبد الجبار وسيار الجميل وفاطمة المحسن وغيرهم.

لم نبرح بعد عصر النهضة والتنوير، أو قل لم ندخله حتى هذه الساعة بعدّة معرفية كاملة، ولم نحقق من وعوده إلا النزر اليسير، ولذا يبقى أفقه مفتوحاً، ويظلّ الوردي علامة فارقة في مسار عصر التحولات حيث تداخلت حدود النهضة والتنوير والحداثة، وحيث كانت له اسهامته فيه عبر إشاعة فكر تنويري عقلاني وموضوعي.





* قدّمت في الكتاب مبحثين عن إدوارد سعيد.. لماذا إدخال هذا المفكر مع تنويريين عرب رغم أنه قدّم كل مشروعه ضمن الثقافة الغربية والأميركية على وجه الخصوص، وما أثره في التنوير العربي على افتراض ما قدّمته؟.

للوهلة الأولى قد يبدو إدراج مروية إدوارد سعيد في كتاب عنوانه (روافد النهضة والتنوير) غريباً.. فانتماء سعيد منهجاً ورؤىً وموضوعات معالَجة هو للفضاء الفكري الغربي.. فهو يخاطب القارئ الغربي قبل غيره، ويرسل خطابه عبر المنابر الأكاديمية والثقافية والإعلامية الغربية والأميركية تحديداً.. لكن فتوحاته المنهجية الفكرية في قراءة الاستشراق، والثقافة والإمبريالية، وكيفية تغطية الإعلام الغربي لقضايا العالم الإسلامي، وبحثه في صور المثقف، وتناوله للقضية الفلسطينية بمنظور جديد يختلف عن تناول الراديكاليين والديماغوجيين العرب، هذا كله وغيره كان له أعمق الأثر في الثقافة العربية منذ ثمانينات القرن الماضي.. فبعد ترجمة كتاب الاستشراق ومن ثم بقية كتبه تنبه الباحثون والمفكرون العرب إلى المنهج الذي يستخدمه سعيد بمزاوجته بين الماركسية والإركيولوجيا فضلاً عن الأدوات المنهجية التي يتيحها علم السرد. وبذا انطوى منهجه على حزمة من مفاهيم فعالة بشحنة نقدية عالية اقتحمت مساحات من اللامفكر فيه في مجالنا المعرفي. وهكذا ألهم إدوارد سعيد مجموعة من الباحثين والمفكرين العرب الذين راحوا يستعيرون منه أدواته المعرفية التي أصبحت من ضمن ما يعرف بالدراسات الثقافية، وما بعد الكولونيالية. ولا ننسى أن إدوارد سعيد هو واحد من أهم دعاة الفكر الأنسني الذي هو الوجه الآخر لفكر التنوير.

أحسب أن تأثير إدوارد سعيد الملهم، أغنى الفكر التنويري العربي الحديث، حتى وإن لم نضعه في خانة التنويريين العرب.





## القسم الثالث

# المثقف الذي يدّس أنفه..

### مدخل

باتت كلمة (المثقف) مريبة، غامضة بعض الشيء، ربما لارتباطها بكلمة (اليسار) والتي هي الأخرى لم تسلم من الهجوم والتشكيك.. اليسار الذي شُوهت سمعته عبر الدعاية الديماغوجية المعولمة.. وقد حاولت قنوات إعلامية انقادت لها أحياناً مؤسسات مختصة في صناعة السينما والدراما التلفزيونية في تصوير المثقفين كمجموعة من غريبي الأطوار، أو أقلية من العاقّين، المتمردين على أعراف المجتمع وتقاليده الموروثة المتبّلة بالقداسة، أو كشرذمة غير نافعة غارقة في سجالات بيزنطية لا تقدّم ولا تؤخر. ومع حلول عصر العولمة وما بعد الحداثة جرى ترسيخ فكرة الاحتراف والتخصص الدقيق بديلاً عن فكرة المثقف المهتم بالحيّز العام وهمومه، والذي يجب أن يظلّ، كما يرى دهاقنة التعولم، من شأن السياسيين وبعض المختصين المرتبطين بقوى ومصالح ومواقع سياسية واقتصادية عضوية، حصراً. وبطبيعة الحال، بعد تفتيت ذلك الحيّز إلى شظايا وشذرات من الظاهرات والقضايا الجزئية والقابلة لتبدّلات وتفتيات أكبر إلى الحد الذي تضيع معه الصورة الكليّة





للوضع العمومي ومن ثم الحقيقة.. أوليست الحقيقة تخريجاً متخيلاً في نظر بعض دعاة ما بعد الحداثة؟!.

أتحدث في هذا المقام عن المثقف المبدع، والمثقف المفكر. المثقف المنشغل بإشكالية المعنى، وبنقد الواقع الاجتماعي والتاريخي، والمنغمس بصياغة فرضيات وتصورات فكرية قابلة للنقاش. وقد مارس مبدعون كبار، من خلال أعمالهم الأدبية والفنية دوراً ثقافياً تنويرياً راقياً ساهم في إنضاج الوعي الاجتماعي والسياسي للمجتمع. ويكفي أن نستعيد أسماء مثل تولستوي وديستويفسكي وغوركي وأميل زولا وبيكاسو وإنغمار بيرغمان وطه حسين ويوسف شاهين والزهاوي والجواهري لنفهم حجم وعمق ما يستطيع المبدع أن يحققه بهذا الصدد. وفي كتابه (النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث) يشير غالي شكري إلى مكانة وفعل روائي مهم كنجيب محفوظ، في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. حيث «كان نجيب محفوظ في هذه المرحلة، بمفرده، حزباً كاملاً». يودع في متون رواياته وقصصه «شيفرة سرّية كان الناس سرعان ما يفكّون رموزها فتفعل فيهم الأعاجيب».

فقدت كلمة المثقف منذ سبعينات القرن الماضي، على الأقل، بريقها.. لم تعد تحتفظ بتلك الهالة الرومانطيقية التي اكتسبتها مذ كتب أميل زولا مقالته الشهيرة، في نهايات القرن التاسع عشر، بعنوان؛ (إنّي أتهم) حول القضية التي عرفت يومها باسم قضية دريفوس، وحتى وقوف سارتر ملهماً وموجِّهاً لثورة الطلاب في فرنسا ربيع العام 1968.. سارتر الذي يصف المثقف، بعبارة لا تخلو من التهكم: بأنه ذلك الشخص الذي يدّس أنفه في ما لا يعنيه (وإن كانت كل قضية مجتمعية تعنيه في





الصميم). وتكون وظيفته الأولى هي إزعاج السلطات بأشكالها كافة. كما تكمن فضيلته في الوقوف ليس إلى جانب من يصنعون التاريخ وإنما إلى جانب من يعانون من صنعه. والعبارة الأخيرة لألبير كامي صديق سارتر، وغريمه اللدود فيما بعد.

تحدّث فرانز فانون، إبان عهد الاستعمار، عن المثقف المستعمَر المنتج لثقافته بالتوازي مع الكفاح الوطني الثوري ضد المستعمِر والذي كان عليه في البدء أن يكتشف «وراء البؤس الراهن، وراء هذا الاحتقار للذات، وراء هذا الانسحاب وهذا الإنكار عصراً جميلاً جداً ساطعاً جداً يرد إلينا الاعتبار في نظر أنفسنا وفي نظر الآخرين». كان ذلك رداً على ادّعاء الاستعمار بأنه بممارساته إنما ينتشل الشعوب المستعمِرة من الظلام ومن تاريخها الهمجي.. ذلك «أن البرهان على وجود حضارة قومية قديمة، لا يرد الاعتبار فحسب، لا يدل على أن حضارة قومية جديدة ستقوم في المستقبل فحسب، وإنما هو أيضاً، على صعيد التوازن النفسي العاطفي، يحقق للمستعمَر وثبة كبرى». غير أن فانون كان يخشى من أن تسبغ مثل هذه المحاولات طابعاً عرقياً على الظاهرات الثقافية، «وبذلك تنقطع الثقافة عن الواقع الراهن، وتروح تعتصم ببؤرة عاطفية متأججة، وتعجز عن أن تشق لنفسها طرقاً محسوسة هي الطرق الوحيدة التي يمكنها مع ذلك أن تهيء لها صفات الخصوبة والتجانس والقوة».

يستعير المثقف المستعمَر من المستعمِر لغته ومفاهيمه وأفكاره وقد يتجنس بجنسيته، يصبح مزدوج الجنسية واللغة والثقافة فتنشأ تلك التناقضات والالتباسات كلها في تفكيره، حتى يجد نفسه في طريق مسدودة.. ويحدد فانون ثلاث مراحل لتطوّر هذا المثقف، الأولى حين





يتمثّل ثقافة المستعمِر ويكون إلهامه أوروبياً. والثانية حين يعود ليتذكر نفسه، فيتغنّى بعادات مجتمعه حتى السيئة منها. وفي مرحلة أخيرة يسعى ليهزّ شعبه ويوقظه، لا أن يغفو معه. ينخرط في الكفاح لينتج أدباً ثورياً وقومياً، ويكون الناطق «بلسان واقع جديد يتحقق».

ينظِّر هومي بابا لعصر ما بعد الكولونيالية، من غير أن يتناسى فرانز فانون.. والمابعد تنطوي عنده على طاقة قلقة للمراجعة وإعادة النظر. فمنذ أن كتب فانون (جلد أسود، أقنعة بيض.. ومعذبو الأرض) صار العالم غير العالم. والتناقضات والصراعات راحت تأخذ مناحي خطرة لم يعهدها الإنسان من قبل، على الرغم من التحوّلات المذهلة التي طرأت في حقول العلوم والتكنولوجيا المختلفة. وما حصل في غضون عقود ثلاثة أو أربعة في مجالات الاقتصاد والطاقة والجغرافية السياسية والتوزيع السكاني والعلاقات الدولية وأشكال العنف وتغيّرات البيئة الطبيعية وتقنيات الإعلام والاتصالات، الخ.. أوسع وأعقد من أن يلمّ بها منهج واحد أو حقل معرفي واحد، بعد أن فككت عقلانية ما بعد التنوير، ناهيك عن هَوَس ما بعد الحداثة بالتشظي، (أو حاولت تفكيك) السرديات الكبرى. وها هو هومي بابا يتحدث عن ديموغرافيا أممية جديدة «هي تاريخ الهجرة ما بعد الكولونيالية، وسرديات الشتات الثقافي والسياسي، والانزياحات الاجتماعية الكبرى التي حلّت بالجماعات الفلاحية وجماعات السكّان الأصليين، وشعرية المنفى، ونثر اللاجئين السياسيين والاقتصاديين المتجهم».

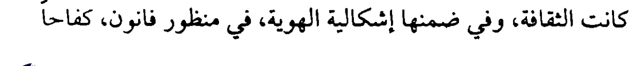
هنا نكون إزاء معجم جديد للمفاهيم، وآليات منهجية مبتكرة، وخطاطات للتصوّرات والأفكار لا تني تتطوّر وتتغير. وإذا كانت معضلة





الهوية أساسية في فكر فانون فإن هومي بابا الذي يستعمل مفاهيم الهجنة والتجاذب والتفاوض والترجمة والفرجات الخلالية والسطوح البينية وغيرها يقف أمام حالة للعالم يتواصل ويتلاقح ويتصارع ثقافياً فتلتبس فيه فكرة الهوية وتتلون بألوان غير تلك التي ميّزها فانون. وإذن فإن «هذه الفضاءات البينية تفسح المجال لبلورة الاستراتيجيات المتعلقة بالذات والذاتية ـ فردية كانت أم جماعية ـ الأمر الذي يطلق دواليل (اجتماع الدوال والمدلولات) جديدة للهوية، ومواضع جديدة للتعاون، والتنازع، لدى القيام بتحديد وتعريف فكرة المجتمع ذاتها».

يسعى هومي بابا للتعريف بإشغال موقع ثقافي مغاير يكون «على هوامش الانزياح الثقافي المتحوِّلة. تلك الهوامش التي تربك وتبلبل أي إحساس عميق أو (مؤصَّل) بثقافة؛ قومية، أو مثقف؛ عضوي». وهو يتساءل: «ما الذي يمكن أن تكون عليه وظيفة منظور نظري ملتزم، ما أن تؤخذ هجنة العالم ما بعد الكولونيالي الثقافية والتاريخية على أنها المكان النموذجي لاكتشاف منحى جديد؟». وفي هذه الأثناء لا يغيّب، في منظومته النظرية، العامل السياسي. وإنما يموضعه في خريطة العلاقات حيث تحضر مفاهيم الثقافة والخطاب والمعرفة العملية والإيديولوجيا والفاعل الناشط والمحرِّض/ المثقف. وبالمقابل يستبعد البنيات الثنائية من التقابل والتضاد؛ الشرق والغرب، السيد والعبد، الأنا والآخر كما أنتجتها في سرديات زائفة مخيال المستعمِر ليتقبلها المستعمَر مضطراً. ويرفض أن تكون هناك أشكال نهائية من التفسير فيما ديدنه استكشاف الموقع الثقافي الهجين والبيني إذ تُطرح مسائل الاختلاف الثقافي والهوية.


كانت الثقافة، وفي ضمنها إشكالية الهوية، في منظور فانون، كفاحاً





سياسياً، تقع «في ذلك الموضع من عدم الاستقرار الخفي حيث يقطن الشعب». وكان إنكار الذات من قبل الآخر المستعمِر، في رأيه، يعزز تعيين الهوية التي هي ليست بأية حال معطى قبلياً، أو تكويناً مكتملاً. حيث مسألة التعيين «لا تظهر إلا بينياً بين الإنكار والتحديد». وفي مواجهة خطاب حداثة الغرب المتمركز على ذاته، المطمئن على تفوقه، كان لابد من سرديات مزيحة، وأسئلة استنطاقية، تلقي الاضطراب في صميم ذلك الخطاب.

تُصاغ الهوية في ظل الكولونيالية في ضوء مفاعيل القوة والهيمنة.. تتحدد صورة المستعمَر في المرآة الكولونيالية، ويتم تمثيلها جوهراً ثابتاً في الخطاب الثقافي وسردياته.. ولاحقاً مع سرديات المستعمَر المضادة في خضم الكفاح، وبعد الحصول من ثم على الاستقلال، تبرز الحاجة إلى أطقم إضافية من المفاهيم الدافعة والممهِّدة للتحليل والنقد يجعل للمثقف موضعاً آخر يمكِّنه من دّس أنفه في هذا الذي يعنيه تماماً بشكل حيوي. مع التأكيد أن المشكلة القديمة لم تحل بل تشعّبت وازدادت إبهاماً وتعقيداً. وهذا يطرح ضرورة إعادة النظر في التسميات، وتبديل في المنظور، وتحقيق انزياحات في المفاهيم والتصوّرات.

من زاوية النقد ما بعد الكولونيالي ينظر هومي بابا إلى الثقافة «بوصفها استراتيجية بقاء هي عابرة للقوميات وترجمية في الوقت ذاته... وأن موقع القيمة الثقافية الهجين هذا ـ العابر للقوميات والترجمي ـ هو المكان الذي يحاول منه المثقف ما بعد الكولونيالي أن يبلور مشروعاً تاريخياً وأدبياً». محدِّقاً في المستقبل، مؤمناً بتغيير «لا سرديات تواريخنا وحسب، وإنما أيضاً إحساسنا بما يعنيه أن نعيش، وأن نكون، في أزمنة أخرى وفضاءات





مختلفة، إنسانيين وتاريخيين على السواء». إذ ذاك، فقط، ستتخذ الممارسة الثقافية بعداً عالمياً ممتداً في الأفق الإنساني العظيم.

## المثقف والحيّز العمومي

يبدو كما لو أن هدم جدار برلين قد شكّل مبتدأ النهاية للمثقف بمفهومه الشائع موقعاً ودوراً ووظيفة.. أو هكذا أرادت المؤسسات الرأسمالية المعولمة أن يكون عليه الأمر، لاسيما في أميركا. وكما يلاحظ إدوارد سعيد فقد «أضفت الولايات المتحدة، بصفتها الإمبراطورية الأخيرة، ذاتية الحكم الإمبراطوري على مثقفيها. وضع ذلك المثقفين فوق أمور كهذه. ربما بسبب شعور باللاجدوى والعقم والتفتت العائد إلى التخصّص.. لا يشعر الوسط المثقف الأميركي بمسؤوليته تجاه المصلحة العامة بشكل كافٍ، ولا يعد نفسه مسؤولاً عن تصرفات الولايات المتحدة الدولية». ووصل الحال بعد هجمات 11 أيلول إلى ربط اصطلاح المثقف باصطلاح الإرهاب.. أوجدت الدعاية ذات الشحنة الإيديولوجية الانفعالية المهيّجة لمشاعر الكراهية نحو الآخر المختلف، في الوعي واللاوعي الشعبيين، ألفة بين الاصطلاحين.. يقول سعيد رداً على سؤال بهذا الخصوص: «لاحظت أن كلمة مثقف (Intellectual) أصبحت سيئة السمعة ولم تعد مستخدمة لدى اليسار، ويعود سبب ذلك جزئياً إلى الألفة التي ذكرتها بين الاصطلاحين (المثقف والإرهابي)، وهي ألفة غير ظاهرة للعيان، لكنها موجودة رغم كل شيء. وعوضاً عنها ظهرت كلمات كأخصائي ودارس وأكاديمي. بات اصطلاح مثقف جزءاً من عالم ما قبل الحداثة، ويعود ذلك جزئياً إلى كون المثقف كمفهوم يدلّ على شيء عام أكثر مما يدلّ على شيء محدد».





يُراد من المثقف في خضمّ تحوّلات التعولم أن ينكفئ إلى برجه العاجي، إلى مجال تخصصه الدقيق، وأن يتكلم في حدود ذلك المجال لا يتخطاه أبداً. فالمنطقة خارج ذلك محرّمة عليه بحجة أنه غير ملمّ بتفاصيلها، لذا فهو غير معني بها ولا يعتد برأيه حولها مهما كانت درجة صواب ذلك الرأي وعلميته.. إن كل متخصص يعرف ما يكفي في حقله، أما الصورة العامة للحقول المعرفية والإنسانية العامة فتبقى غائمة، وغائبة، وهي فقط من شأن المخططين الإستراتيجيين وواضعي البرامج الخاصة بالمصالح المؤسساتية الكبرى.

انصاع كثر من المثقفين إلى دعوى احتراف كل شخص في مجال تخصصي معيّن وعدم الاهتمام فيما وراء ذلك.. صحيح أن ثمةَ مسوِّغات علمية وموضوعية تجعل من قضية التخصص العلمي والأكاديمي والمعرفي ضرورة لا غنى عنها، غير أن الظاهرات تتواشج وتتفاعل فيما بينها سواء في الكون الطبيعي أو الاجتماعي، ويصبح من الصعب الوصول إلى معرفة دقيقة حول ظاهرة ما من غير الإحاطة بعلاقاتها مع الظاهرات المجاورة الأخرى، لاسيما في حقل العلومَ الإنسانية. إن حاصل جمع الحقائق الصغيرة المتناثرة، على الرغم من أهميتها الكبيرة، لا يفضي إلى توضيح الصورة الشاملة. وتبقى مهمةَ تلك الشريحة من المثقفين المفكرين هي إعادة التفكير بالإشكاليات الوطنية التي تموِّهها الطبقة السياسية وإعلامها الديماغوجي، إلى جانب إثارة القضايا الحقيقية والأسئلة المتعلقة بها، وإنعاش الذاكرة الجمعية، والمكافحة ضد السطحية وتزوير التاريخ والنسيان. فيما يُراد للمثقف اليوم أن يفقد استقلاليته وشمولية نظرته، وبالتالي قدرته على النقد





والجهر بالرأي الصادم والنظر العلمي التاريخي الذي يرى كل شيء في إطار شروطه الواقعية الموضوعية، وسياقه التاريخي الصحيح.

إن الانشطار الحاصل في الوظائف العلمية والثقافية وفي مجالات التخصص المعرفية كافة تفرض حقيقةَ أن الدور الذي على المثقف أن يؤديه لابد من أن يكون مختلفاً الآن. بشرط ألا يفقد صلته بالحيّز العمومي، حيث يعيش الناس ويعملون ويكابدون ويعانون ويأملون ويقدِّمون التضحيات. ومساحة هذا الحيّز آخذة بالتمدّد والتشعّب بفضل وسائل الاتصال الحديثة وتوسع قنوات الإعلام مع ازدياد منظمات المجتمع المدني وتعدد أنشطتها، وسلاسة ويسر تدفّق المعلومات والتواصل الاجتماعي وتبادل الآراء وتفاعلها.

يلاحظ إدوارد سعيد أنه على الرغم من أن «ولادة عصر التخصص، وتسويق وتسليع كل شيء في الاقتصاد المتعولم حديثاً، قد أطاح ببساطة بتلك الفكرة القديمة الرومنطيقية بعض الشيء عن الكاتب/ المثقف المستوحد، فلا تزال أفكار وممارسات الكتّاب/ المثقفين المتعلقة بالحيّز العام تحمل الكثير من الحياة». ويتحدث سعيد عن الفضاء السياسي والثقافي الأميركي، حيث الفراغ الأخلاقي، مثلما يسمّيها، الذي أوجدته سلالات من الحكومات الجمهورية، وهو الذي جعل العديد من الناس ينصتون للكتّاب/ المثقفين «بحثاً عن قيادة لم تعد توفرها السلطة السياسية». فهؤلاء الناس، بعد يأسهم من لعبة المؤسسات السياسية باتوا «يستشعرون الحاجة إلى اعتبار الكاتب/ المثقف كائناً يجب الإنصات إليه بما هو مرشد في الحاضر المربك، وأيضاً بما هو قائد جناح أو تيار أو مجموعة تسعى إلى المزيد من القوّة والنفوذ». وهذه الفكرة الأخيرة لغرامشي كما يشير سعيد.





لكن، بالمقابل، ماذا عن مثقفنا نحن في فضائنا السياسي والثقافي؟ وأي دور يمكن أن يؤدّيه في الحيّز العام؟.

## منطقة المثقف

لست أتحدّث عن منطقة متملَّكة، محميّة ومستقلة. خاصة بشريحة محددة (المثقفون). بل عن فضاء مجتمعي متكامل تتباين فيه الأدوار والوظائف والاتجاهات والمصالح والممارسات.. فضاء عمومي تتصارع للتحكم به، أو بأجزاء منه، قوى وتيارات وجماعات توظِّف وسائل السياسة والإعلام والإيديولوجيا والرأسمال الرمزي والموروث، وأحياناً وسائل العنف والإكراه، للاستحواذ على أكبر قدر ممكن فيه من الغنائم والسلطة والنفوذ.. إنها خريطة متداخلة ومتحوِّلة، وملتبسة، ومن الصعب التنبؤ بمفاجآتها، على الرغم من وقوعها تحت طائلة المراقبة ومحاولات التحليل والفهم والتقويم، طوال الوقت، من قبل الساعين إلى السلطة. والسلطة، في سياق كلامنا، أشكالها مختلفة؛ سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية ومعرفية. وما يهمنا بصدد منطقة المثقف حيث يؤشَّر دوره ووظيفته هو الحقل الذي يخصّه. وهذا الحقل ليس مساحة جغرافية، أو مؤسسة بعينها، وإنما منظومة أنشطة فكرية، وفعاليه سجالات وحوارات، وصراع رؤى وقناعات، والإنشغال بإشكاليه المعنى وصناعته، ومن ثم التأثير في الحيّز العمومي. حيث التأثير فعل قوة/ سلطة، وحيث تشتبك القوة/ السلطة بالمعرفة.

يشتمل حقل المعنى، عراقياً، الآن، إذ تتضاد المفاهيم والأفكار والتصوّرات وتتفاعل وتتصارع، على مجموعة أقانيم ومساحات منها؛ مفهوما الدولة والمواطنة، وما يرتبط بهما من قيم الحرية والعدالة





وحقوق الإنسان. وانشباكهما بمفهوم الهويّة.. أشكال السلطة، وطبيعتها، وحدودها، وعلاقاتها، وآليات إدارتها.. أنماط العلاقات السوسيو ـ سياسية بين الأفراد والجماعات وأغطيتها الدستورية والقانونية.. كيفية تنمية الثروة وتوزيعها.. موقع الثقافة في الحيّز الاجتماعي ـ السياسي، وإستراتيجيات التنمية الثقافية.

يشكِّل المثقف، بعدِّه فاعلاً اجتماعياً مهموماً بقضية المعنى، معترضة مزعجة ومقلقة في سياق الصراع ـ الدموي أحياناً ـ على السلطة، (وهنا نذكِّر بان الاقتتال على كرسي السلطة ليس من شأن المثقف. وإذا ما انجر المثقف إلى منطقة السياسي للمنافسة على الكرسي يكون قد غادر موقع المثقف إلى خارجه).

إن منطقة المثقف هي منطقة الحيّز العمومي المعروض للرؤية النقدية. النقد بوصفه نشاطاً عقلياً معرفياً، ومنتجاً، يعتمد أساساً منهجياً متماسكاً، متسقاً، وفعّالاً، ويتخذ الحوار أداة له. من غير ادّعاء امتلاك الحقيقة النهائية، لكن مع حق المثقف في أن يجهر بما يعتقد أنه الحق والحقيقة. على أن يصدر نقده من أفق مشروع وطني واضح المعالم والغايات. وحين ينجح الآخرون (السياسي مثلاً) في استدراجه إلى خارج هذه المنطقة ـ أكرر بأنني أتحدّث في هذا المقام عن المثقف المهتم بالحيّز العمومي ـ مثل أن يتورّط في الثرثرة الفارغة حول إشكاليات زائفة ومضللة، أو أن ينصاع لأطروحة سطحية خاصة بسياسي ما، يسوّغها ويزوِّقها ويدافع عنها، أو أن يوظِّف ملكته الثقافية في عمليات التجييش الطائفي والعنصري لتحقيق مآرب شريحة ضيقة من الطبقة السياسية. أقول حين يُستدرج المثقف إلى خارج موقعه





النقدي الذي يحظى فيه بالاستقلال، فإنه لن يفقد استقلاله فحسب وإنما سيغدو موضع سخرية، ومهزوماً.

لكن ما لم يقدم عليه المثقف (العراقي)، بشكل كافٍ، هو ممارسة وظيفته النقدية من موقعه المستقل والحرّ حيث موضوعته/ منطقة اهتمامه/ الحيّز العمومي. ذلك النقد الذي يمثّل اليوم ضرورة قصوى، اجتماعياً ومعرفياً، والذي يمكن ان نحصر مداه في اتجاهين، الأول؛ ثقافي ويتحدد بالآتي؛ إجراء نقد صارم للذات المثقفة العراقية، إلى جانب تقويم موضوعي دقيق للمنجز الثقافي العراقي.. تحليل وتفكيك الخطاب الثقافي العراقي مثلما تبلور خلال المائة سنة الأخيرة ـ وهي تقريباً عمر الدولة العراقية الحديثة.. إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بالشكل الذي نعرضه تحت الشمس بإنجازاته وإخفاقاته ومواطن قوته وصلابته وقصوره.

والثاني؛ سياسي واجتماعي حيث يتسع زاوية رؤية المثقف النقدية ليغطي مساحة البلاد؛ تاريخاً ومجتمعاً وواقعاً ومؤسسات وسياقاً حضارياً، مستشرفاً المستقبل، وعلاقة ذلك بالعصر والعالم.

هذه هي الصورة/ المثال، بيد أن واقع الحال يقول شيئاً آخر.. فاضطراب الوضع السياسي واختلال البنى الاجتماعية، جعل المثقفين مكشوفين بعجزهم وقلّة حيلتهم.. إنهم لم يطرحوا بعد الأسئلة الصحيحة.. وليس لهم، في هذا الزمن الصعب، ترف أن يكتفوا بصياغة الأسئلة بحجة أنهم غير معنيين بالأجوبة. ولا أحسبني أغالي حين أقول أن المثقفين لا يمتلكون الحلول السحرية لمشاكلنا ومعضلاتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. والأدهى أنهم لا يمتلكون حتى مشروعاً وطنياً ذا صبغة ثقافية حداثية متفقاً عليه..





لست أرمي، بهذا الصدد، إلى سياحة نظرية في تحديد مفهوم المثقف واختلافه بين الثقافات المتنوعة والمفكرين الذين لا يعدّون..بل أصوغ مفهوماً له أراه ملائماً لسياق هذه الموضوعة؛ موقع المثقف.

المثقف الذي أقصد هو المبدع والمفكر الذي ينتج أعمالاً ثقافية في حقول الآداب والفنون وفلسفة العلوم والإنسانيات. ولا يمكن أن يكون المرء مثقفاً ما لم يمتلك رؤية، مرجعها العقل، متسقة وواسعة وعميقة للحركة المجتمعية وللعالم.. ويحظى بالقدرة على التعبير عن رؤيته هذه بوساطة اللغة والرموز والأساليب الفنية والجمالية، ويخاطب جمهوراً عريضاً بقصد الحوار معه أو التأثير فيه. لذا فهو ليس المثقف الرسولي الذي يقول ولا يصغي.. ليس الذي ينظِّر ويقدّم مادته الثقافية من برج عاجي عالٍ ولا ينتظر إلا الإذعان، واقتناع الآخرين بما يقول ويقدّم، والإعجاب والتصفيق.. بل هو المثقف المنتج للأفكار والأعمال الإبداعية من منظور منهجي نقدي وجمالي. يبحث عن الحقيقة ولا يدّعي أنه يمتلكها ويحتكرها. ولا يضيق ذرعاً إذا ما تعرضت طروحاته أو أعماله الفكرية والإبداعية للنقد والتقويم الصارم والتفنيد.

يقود البحث عن ماهية مفهوم المثقف إلى تحديد موقع ذلك المثقف في الخريطة الاجتماعية. فهو يندرج وجوداً ووظيفة في تاريخ مجتمعه. ولا يمكن مقاربة موضوعة المثقف موقعاً ووظيفة خارج إطار تحوّلات البنى الاجتماعية والاقتصادية. وقد ارتبطت ولادة المثقف في العراق الحديث بسياق تاريخي تمثل بثلاثة متغيرات متلازمة ومتعاقبة هي أولاً؛ دخول وتبنّي وتداول أفكار التنوير كالعقلانية وضرورة التعليم والحقوق





المدنية والحريات العامة وتحرير المرأة، الخ، في نهايات العهد العثماني بالتزامن مع افتتاح أولى المدارس الحديثة ونشوء الصحافة، والجمعيات ذات الطابع الفكري والسياسي. وثانياً الاحتلال الإنكليزي للعراق 1917، ومن ثم تأسيس الدولة العراقية الجديدة 1921، وما تمخض عنها من أنظمة بيروقراطية، وتنمية مدنية، وتعليم أولي وعالٍ، وانتشار للصحافة والطباعة، وإقامة الجمعيات والنقابات المختلفة، ونشوء الأحزاب السياسية حيث أضحى النشاط السياسي شأناً عاماً من حق جميع المواطنين التعاطي معه. وثالثاً ظهور مجالات إبداعية أدبية وفنية لم تكن معروفة محلياً كالقصة القصيرة والرواية والشعر الحديث والفنون التشكيلية المختلفة والسينما والمسرح، ناهيك عن العلوم الإنسانية (الاجتماع والسياسة والاقتصاد والنفس، الخ..).

في هذا الإطار تكوّنت شريحة اجتماعية جديدة منشغلة بقضية المعنى وتمارس عملية الإنتاج الفكري والثقافي والفني.. هذا الانشغال وهذه الممارسة قادا المثقف إلى الاهتمام بالشأن العام طالما أن موضوعته الرئيسة هو الإنسان والمجتمع والتاريخ، وأيضاً الأفكار والقيم والمعتقدات والمشاعر والحس الجمالي. هذه الشريحة وُجدتْ إذن لا كنتاج عرضي وتشكّل كاذب، واستعارة زائفة من معجم ثقافة الغرب، بل عبر ولادة طبيعية اقتضتها شروط تاريخية موضوعية. وسميت بالمثقفين على الرغم من أن كلمة الثقافة لم تكن متداولة بمضمونها الحالي في تراثنا العربي الإسلامي. وقد اشتقت منها كلمة المثقف.

سأستعير مع بعض التصرّف المفهومين اللذين استخدمهما حنا بطاطو في كتابه (العراق) لتحليل البنية الاجتماعية الطبقية وتكوّن





الجماعات والأحزاب السياسية في العراق وما تبع ذلك من حراك مجتمعي وسياسي فيه طوال القرنين الأخيرين، وهما الطبقة والمكانة الاجتماعية. وبذا سأفترض أن المثقف المنتمي لعرق معيّن أو طائفة، والمتحدر من طبقة ما، هو الذي لا يبقى رهين اشتراطات وجوده الطبقي والاجتماعي والعرقي والطائفي بإذعان سلبي، بل يشكل وعياً متقدماً يتجاوز عبره هوياته الفرعية إلى هوية مركّبة وطنية وإنسانية. وهو بتعبير جيرار ليكلرك في كتابه (سوسيولوجيا المثقفين)؛ «شخص كوني، وهو في الوقت نفسه فاعل ملتزم بمجتمع وثقافة محددة».

وهنا حين نقول؛ موقع المثقف، فنحن لا نتحدث عن مهنة محددة معروفة القواعد، والطرق العملية، والغايات. بل عن فاعلية ثقافية (فكرية وجمالية) تقترح مكانة معترف بها في الخريطة الاجتماعية. هذه المكانة التي بقيت قلقة وملتبسة ومتبدلة تبعاً للتحولات السياسية والاجتماعية الباهظة الثمن إنسانياً خلال المائة سنة الأخيرة.

لمدة طويلة تشكلت الفئات الثقافية في حاضنات أحزاب وتيارات سياسية. وقد تثبت موقعها في الفضاء الإيديولوجي/ السياسي الحزبي. غير أن الأمر لم يعد كذلك بعد التغيرات الدراماتيكية العاصفة التي أعقبت انتهاء حقبة الحرب الباردة والتشكيك بالسرديات الكبرى والعقائد الشمولية وتفكيكها. لينتقل معها المثقف، أو هذا ما كان يجب أن يحدث، إلى موقع آخر هو الفضاء المعرفي/ الإبداعي المستقل والناقد.

يتساءل ليكلرك؛ «حول الإطار التاريخي والثقافي الذي يتموقع فيه المثقف تجاه كافة أشكال السلطة (السياسية والدينية والاقتصادية





والإعلامية الخ)». وإذا كان ليكلرك يدرس المسألة في سياق التجربة الأوربية، والفرنسية تحديداً، فإن السؤال يبقى منطقياً وربما بحدّة أكبر داخل سياق التجربة العراقية والعربية الراهنة.

## المثقف محتجّاً مدنيّاً

باتت كلمة المثقف في التداول العام مرتبطة بعمليات التحوّل الاجتماعي والسياسي، فعند عتبة تلك العمليات يبرز المثقف فاعلاً اجتماعياً له موقع ودور ووظيفة.. وتاريخياً مع تغير المراحل والسياق والظروف يتغير، بهذه الدرجة أو تلك، موقع المثقف ودوره ووظيفته.

يفرِّق إدغار موران بين فضاءين تاريخيين مختلفين أنتجا المثقف المعاصر.. المثقفون Intellectuals بالمعنى الفرنسي، وهم نتاج مجتمعات متعلِّمة مستقرّة حققت مستوى مقبولاً من التطور الاقتصادي والحضاري، وتحكمها سلطات ديمقراطية منتخبة، والمثقفون Intelligentsia بالمعنى الروسي، وهم نتاج مجتمعات يسودها الفقر والأمية وتحكمها سلطات استبدادية، حيث يتحدر المثقفون من طبقة ارستقراطية متعلمة تفصلهم هوّة عميقة عن عامة المجتمع، ولذا يأخذون على عاتقهم مسؤولية الثورة والخلاص. واليوم لم يعد مثل هذا التصنيف صالحاً تماماً، بالمعايير عينها، لاسيما حين نطبِّقه على مجتمعات في القرن الواحد والعشرين (مثل مجتمعنا العراقي) تعيش تناقضات وتناشزات حادة في بنياتها الاقتصادية والاجتماعية، وأشكال مؤسساتها، وتعاني من حالات اضطراب سياسي تصل إلى حد ممارسة العنف، وشيوع الإرهاب.





ارتبطت ولادة المثقف الجديد في أوروبا بالتنوير، وقيام الجامعة، وظهور الإيديولوجيات، وكذلك، كما يقول جيرار ليكلرك في كتابه (سوسيولوجيا المثقفين)؛ «بعلمنة المجتمع، بالسياسة، بالثقافة... يُربط المثقفون بالحداثة، أي بالعلمانية، بالتعددية الدينية، بحرية الأفكار، وبظهور الطباعة في نهاية القرن الثامن عشر، بالثورة الفرنسية، وبضغط ما يُعرف بحقوق الإنسان». في هذا الخضم من المنعطفات المحايثة لنهاية عصر الإقطاع وبزوغ الرأسمالية أطلَّ هذا الكائن العارف، المتسائل، الناقد، النخبوي، المتمرد، الرائي، والشكّاك. أما في البلاد العربية فارتبطت ولادة المثقفين بصدمة الاستعمار، وانتشار فكر النهضة الذي صار يشع من قلب المؤسسة الدينية، مهدداً التقاليد الفكرية والمناهج القديمة باطروحات صادمة كانت إلى حد بعيد صدى لفكر التنوير الغربي ذاته.. كان عقل التنوير، هنا وهناك، يرمي، في الجوهر، إلى «فك السحر عن العالم» بتعبير ماكس فيبر.

في العراق، وحتى قبل تأسيس الدولة 1921، ألفى المثقفون أنفسهم مهمومين بالسياسة.. كان الوضع العام يتطلب من المثقف أن يحدِّد موقفه مما يحدث.. كان عليه أن يقول كلمته، وأن يخرج إلى الشارع ليهزّ وعي الناس ويحثّهم على الفعل المعارض.. أسس ذلك لحتمية ولوج المثقف العراقي حقل السياسة.. ومنذ ذلك الحين، وحتى الآن؛ لا صراع سياسي ذا طابع حاسم من غير حضور الثقافي، وتورّط المثقفين.

مع الاهتمام المبكر بالسياسة، وتأثير الشروط الموضوعية للواقع الضاج بالتناقضات والصراعات، ومفاعيل الأحداث الإقليمية والدولية، ومن ثم الاحتكاك مع القادم من شذرات الفكر الغربي بين الحربين





العالميتين، وبخاصة بعد الحرب الثانية، وجد جلّ المثقفين العراقيين أنفسهم ميالين لجهة اليسار في تبني الإيديولوجية السياسية وموّلعين بفكرة الالتزام على وفق ما فُهِم من أدبيات الماركسية بمختلف مشاربها أولاً، والوجودية بالمنظور السارتري فيما بعد.. واستمرت فكرة (المثقف الملتزم) لصيقة بالسلوك العام للمثقفين ومواقفهم منذ ذلك الحين، وإنْ تبدل مضمون تلك الفكرة وكيفية استيعابه وترجمته فعلاً على الأرض بين هذا المثقف وذاك، وبحسب توالي الحقب وتقلبات الأحداث.

واليوم، حين نقول (المثقفون) فإنما نتحدث عن الشريحة الاجتماعية المتنورة التي حصلت على قدر كافٍ من التعليم، وتشتغل في مهن فكرية، وتتعاطى مع الرموز، ولها رؤية للحياة، وموقف من قضايا المجتمع، وما يجري من حوله؛ في بلاده والعالم، طالما أن جزءاً مهماً من الصراع الدائر في كل عصر ومكان هو على المعاني والرموز.. إنه في هذا الجانب، صراع بلاغة وسرديات، كما هو في الجانب الآخر؛ صراع من أجل السلطة، وشكل السلطة ومضمونها.

تتكئ بنية السلطة على آلية الهيمنة، الهيمنة التي تعتمد كما يقول شيلي واليا على تسليم الآخر، وتعمل بحسب غرامشي «عبر خلق خليط من الأفكار المتضاربة، والزج بها داخل عقول الجماهير، في الوقت الذي يتشربون فيه المعتقدات والقيم الثقافية للطبقة المسيطرة، وهي تقصد إلى جعل التابع يقبل باللامساواة والاضطهاد بوصفهما ظاهرتين طبيعيتين وغير قابلتين للتغيير».

في المجتمع المعاصر، ومع تطور وسائل الاتصال والإعلام وأنظمة





التعليم والثورة المعلوماتية من الصعب الحديث عن جموع جاهلة.. لقد بات الجمهور الغالب على قدر من الثقافة العصرية، له وجهة نظره، وموقفه المبني على قناعات، وهذا ما أطاح إلى حد بعيد بفكرة النخب العارفة القائدة بمعناها التقليدي السائد.. فتمييز المثقفين، عن الآخرين، في المجتمعات المعاصرة، ومنها كثر من مجتمعات ما عرف بالعالم الثالث، لا يخضع للمعايير التي تؤسس للتراتبية. فالمثقف لم يعد يحتل موقعاً فوق عامة المجتمع، وإنما بينها، وإلى جانبها، ويكون التمييز على أساس الدور والوظيفة المحددين للموقع. والمثقف الذي هو منتج للمعارف ومبدع للفنون الجميلة والمختص بالعلوم الإنسانية وخلق الأفكار والرموز ما عادت المسافة شاسعة بينه وبين الجمهور في المسائل التي تتعلق بقضايا الشأن العام، لاسيما السياسة. لكنه يبقى، بالمقابل، منشِّطاً للنقاش العام، ومصدر طاقة في الحراك المدني.. هكذا تجلت، أخيراً، صورة المثقف في المشهد السياسي العام الآني؛ محتجّاً مدنيّاً، «يقول الحق بوجه السلطة» على حد تعبير إدوارد سعيد.

ما يفرِّق بين مثقف اليوم (الفاعل الاجتماعي)، ومثقف الأمس النخبوي هو أن الأول قد كفّ عن الادّعاء بأنه يمتلك الأجوبة الصحيحة كلها ومفاتيح الحل، وعلى الآخرين أن يتبعوه.. مثقف اليوم هو المثقف الذي يطرح أفكاراً ورؤى للحوار، ويكون مستعداً لتغييرها إذا ما اقتنع بوجهة النظر الأخرى.. وما يميّزه، عن غيره، في لحظات الصراع المصيرية أنه يرى الظاهرة في سياقها بالعلاقة مع الظاهرات الأخرى، ويتمثّلها في صورتها الشاملة بموجِّهاتها وتحوّلاتها ومآلاتها، وهذا يتطلب منه القدرة على التأمل المنطقي البارد بأقل نسبة ممكنة من





الانفعال والحماس. وفي سبيل المثال (عراقياً) لا يحلل المثقف ظاهرة الفساد بوصفها مجرد دالة للانحراف الأخلاقي لأشخاص بعينهم بقدر ما يفسّرها معطىً لمشكلة بنيوية.. مشكلة تتعلق ببنية السلطة القائمة وآليات عملها، واستراتيجيات المتصارعين حولها والماسكين بمفاصلها، وإيحاءات الإيديولوجية الخفية التي تلهمهم، وجملة المصالح المتعارضة التي توجّههم.. من هنا يغدو (الإصلاح) في نظره عملية مركّبة ـ مستدامة. وهو (في مثال ثانٍ) في حديثه عن الفساد لا ينسى الوجه الآخر البشع له، أي الإرهاب. حيث التواطؤ بين الإرهاب والفساد، حتى وإن لم يجرِ بالتفاوض المباشر، يُعد أخطر ما يواجه المجتمع العراقي في راهنه ومستقبله.

مثال آخر؛ نعرف أنه حتى وقت قريب كانت السلطات السياسية تكرّس هيمنتها بالسيطرة على وسائل الإعلام وصناعة الأخبار وتسويق المعلومات، ومن خلالها تقوم بالترويج لإيديولوجيتها لتعيد صياغة قناعات الناس، أو شرائح واسعة منهم، وهم في نسبتهم الغالبة، في العالم الثالث، كانوا من أشباه المتعلمين أو الأميين.. لكن الميديا الحديثة في زمن العولمة جعلت قوى الحراك المدني، وهذا ما حصل في معظم بقاع العالم، تنتزع جزءاً مهماً من احتكار الحكومات لتسويق الأخبار والمعلومات. غير أن هذا الأمر لم يصب دائماً في صالح الحقيقة؛ الحقائق المختفية وراء ضباب كثيف من التشويش والتناقض والخداع.. هنا يتحدد موقع المثقف، ووظيفته؛ أن يستثمر رؤيته الثاقبة وذكاءه وكفاءته البلاغية في قشع ذلك الضباب.

ثمة نوع آخر من التوظيف للثقافي في صراعات السياسة، وهو





ما ظهر في عصر العولمة والميديا الحديثة وانتشار وسائل التواصل الاجتماعي على الشبكة العنكبوتية.. هذا النوع أوجدته السلطات على وفق قواعد ماكرة ومراوغة، فهو (أي المثقف) لا يعمد إلى الدفاع المباشر المفضوح عن السلطة ومصالحها لأن القائمين به سيصنفون حالا في خانة المتملقين الانتهازيين المنتفعين ولن يصغي إليهم أحد، وإنما يقوم بإخفاء نواياه ومقاصده بدهاء شديد.. يرتدي جبة الناقد للسلطة لكن طريقته ترسِّخ أركانها وتوجهاتها ومصالحها. فهو يشوِّش أكثر مما يوضِّح، ويخلط الأوراق بدلاً من فرزها، ويؤدي دور حصان طروادة ثقافياً، يصطف إلى جانب المعارضين والمنتقدين ونصب عينه تضليلهم والإساءة لسمعتهم.

اللافت في الاحتجاجات المدنية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية أنها في الأعم الأغلب ذات طابع شبابي، فهي من أجل ديمومتها تتطلب قوة اندفاع الشباب وطموحهم، لكنها في الوقت نفسه تبقى بحاجة إلى ناظم ثقافي يجنبها التشرذم والوهن واللاوضوح والفوضى.. هذا الناظم الثقافي يستدعي نسغاً من الحكمة والرؤية الشفافة التي يوفرها الشيوخ والشباب معاً..

يتجه جزء من احتجاج الشباب إلى إخفاق الآباء في صنع وطن حقيقي؛ آمن وقوي ومنتج وجميل.. الأمر يتجاوز العتاب إلى اللوم، وربما إلى التقريع أيضاً، وكأن لسان حالهم يقول؛ دعونا نغيّر ما أفسدتموه.

لا يتحقق النضج السياسي لأي مجتمع بين ليلة وضحاها.. إنه بحاجة إلى عقود طويلة من التجارب، والتعلم من الأخطاء، وتنمية حس الواقع





وحس التاريخ عند الأفراد والجماعات. والمناخ الديمقراطي الذي يتخلله الحراك المدني الفاعل هو الأمثل لتسريع حالة النضج تلك. وفي اللحظات المفصلية من التاريخ تؤسس ساحات الاحتجاج لذاكرة سياسية جديدة، يُصبح المجتمع معها على عتبة مغايرة تنبئ عن ترسيمة مختلفة، أنضج وأكثر فاعلية، للخطاب والأداء السياسيين.

## جيل جديد.. مثقف جديد

تُنبئ مراحل الأزمات الكبرى بولادات جديدة؛ جيل جديد ومجتمع جديد وثقافة جديدة ومثقف جديد. فعمليات المخاض المكلفة بدعم من شروط مؤاتية لابد من أن تحقق وعوداً ومفاجآت، من غير أن ننسى ضراوة القوى المعيقة المدافعة عن بقائها، وحروب المصالح المتقاطعة، ومن ثم إمكانية الإخفاق أمام الاحتمالات غير السارّة، وهي واقعية بطبيعة الحال. حيث يقاوم القديمُ الذي يرفض أن يموت الجديد الذي تصعب ولادته بحسب غرامشي.

ومن نافل القول إن الجديد لا يعني أنه قطع تماماً مع جذوره في الماضي، بل الأصح أنه راح يتعاطى معه برؤية مختلفة تتساوق وحاجات الحاضرَ والمستقبل. فيما القديم يعني، في سياق كلامنا، نمطاً من الأفكار والمؤسسات وآليات العمل التي ما عادت قادرة على التكيف مع تلكم الحاجات، وتلبيتها.

مثالاً حصلت قضية دريفوس الشهيرة في فرنسا نهايات القرن التاسع عشر في لحظة تاريخية مناسبة، منْ غير توافرها ما كانت لتلك القضية أن تأخذ بعدها الدراماتيكي المغيّر في ما بعد. فما فعلته أنها فتقت جلد





الواقع الرخو سامحة لولادة نمط مغاير من المثقفين الفاعلين مجتمعياً وهم الذين أُطلق عليهم اصطلاح الانتليكتواليين (Intellectuels).. فإلى جانب مقتضيات سوق رأسمالية جديدة كانت ثمة أفكار تنضج على تخوم الحقل السياسي، فحواها الرئيس (العلمنة)، وفي ضمن قوس مؤسسي واسع يبدأ من التعليم وينتهي بتحديد اتجاه نظام الحكم.

يقول مؤلفا كتاب (تاريخ فرنسا الثقافي؛ من العصر الجميل إلى أيامنا هذه) بترجمة؛ مصطفى ماهر: «كانت المعركة من أجل المدرسة العلمانية ضارية في بداية هذا القرن (العشرين). وقد كشفت قضية دريفوس Dreyfs النزعة النضالية العلمانية التي كانت غافية نتيجة لتحالف الكاثوليك مع النظام الجمهوري في عام 1892. أغلقت المؤسسات التعليمية ذوات الإدارة الدينية الرهبانية في عهد الوزير كومب Combes في عام 1904 واكتمل القطع نهائياً بالفصل بين الكنيسة والدولة في عام 1905».. وقد وُصفت هذه الحقبة المتوترة المأزومة، والضاجة بالمتغيِّرات بالعصر الجميل الذي شهد مولد الانتليكتواليين، وهم رجال أدب ورجال علم وفنانون كان ديدنهم الحقيقة والعدل والتصدي لقضاء ظالم، والدفاع عن الحقوق العامة، فضلاً عن «التزامات أخرى في حياة المدينة».. وهذا النمط من المثقف المهتم بقضايا التحوّل الاجتماعي والثقافي والسياسي أُعطي «وظيفة أخرى أكثر رمزية هي: استخدام رأسماله الفكري في أن يصبح ضمير أمة مضطربة».

ومنذ ذلك الحين حصلت قفزات كبرى في الوضع البشري، وصار العالم إزاء مشكلات مغايرة أشد تعقيداً واستعصاءً على الحل مما كان، على الرغم من المنجزات البشرية المذهلة في مجالات العلوم





والتكنولوجيا والاتصالات والإعلام.. مشكلات تتعلّق بالبيئة والسكان والهجرة والتهجير والحروب والنزاعات المحلية المسلّحة والفقر والجريمة والمخدرات والأنشطة الاقتصادية غير المشروعة والفساد والطبيعة الاستبدادية للأنظمة السياسية، الخ.. وهذا ما فرض ضرورة النظر إلى العالم بعدّة منهجية ـ معرفية غير تلك التي كانت صالحة قبل عقود قليلة.

أُستهلكت طوال سنوات اصطلاحات كان لها بريق جذاب في الأوساط المثقفة والأكاديمية، وعند قوى المعارضة السياسية، لاسيما في عالمنا الثالث (إن صحّ استخدام هذا الاصطلاح حتى الآن). ومنها؛ المثقف العضوي، والمثقف الملتزم. وهما اصطلاحان نُحتا في سياق تاريخي مختلف، واكتسبا دلالات متباينة لمّا جرت استعارتهما في ظروف وسياقات تاريخية أخرى.. ففي العالم الثالث ومنه العراق، خرج المثقف الحديث من تحت يافطة المعارضة السياسية إبان عهدي الكولونيالية والاستقلال.. ومنذ البدء كان هذا المثقف مثقلاً بالإيديولوجيا، ومحفَّزاً بفائض من الانفعالات، وحالماً بيوتوبيا صلتها واهنة بالواقع، وعلى عجلة من أمره. وقد صنع دراما مؤسية ومريرة ثيمتها التعثر والصدمة والإخفاق والإحباط.. كان بطيء التعلّم من الدروس بسبب محدِّدات الإيديولوجيا التي أبقته في حالة نظر عبر زاوية ضيقة.. كان المشهد واضحاً أمامه لكنه لم يرد رؤيته ممتداً مجسّماً صاخباً ومتغيِّراً. كان يكذِّب عينيه ويصدِّق أفكاره المسبقة. وكان بحاجة إلى أكثر من ضربة على الرأس ليستفيق أخيراً ويرى الهول.. وهكذا انتهى عصر المثقف الرسولي، وحلّ محله عصر آخر متخم بالمشكلات،





ويضيق ذرعاً بالتجريد والسفسطة، ويرغب بحلول واقعية عملية ذات نتائج ملموسة، لأن مع كل لحظة تمر يسقط ضحايا آخرون، وتزداد قوافل الناس المتألمين، في أكثر من نصف بقاع الأرض، معظمهم من سكان هذا العالم الثالث، ومنه كما قلنا؛ العراق.

ما يجب أن يتعلمه المثقف الآن هو نسيان البلاغة الفضفاضة لخطابه ذي المحمول السياسي/ الاجتماعي المبتذل، والتعاطي مباشرة مع مفردات الواقع الصغيرة منها والكبيرة التي تتموج أمامه في البيت والمؤسسة والشارع والمحفل العام، في كل ساعة وكل يوم.. الواقع بتناقضاته وصراعاته وتحوّلاته ومفاجآته، المرئية منها وغير المرئية، في المتون وعلى الهوامش، ليبتكر خطاباً سياسياً يتساوق وروح العصر ومتطلباته.

الآن، نحن نعيش لحظة الأزمة المولِّدة فكيف لنا أن نتصوّر إزاحات في الوعي السياسي العام؟ وهل يصح ذلك من غير تفعيل البعد الثقافي مجتمعياً، وإعادة الاعتبار له؟.. ألا يتطلب هذا موضعة جديدة للمثقف، بوصفه فاعلاً اجتماعياً، في القلب من الحدث الراهن؟. وبالتأكيد؛ لا بحسب الفكرة التقليدية المتّشحة بالاستعلاء إذ يلقِّن المثقفُ العارفُ الجموعَ الجاهلةَ غيرَ العارفة، بالتعاليم الإيديولوجية غير القابلة للنقد، كما ظلّ يظن. وإنما أن تأخذ وظيفة المثقف، في ضوء حضور الثقافي في الحراك المدني، صيغة إدارة النقاش العام حول المسائل الجوهرية الملحّة في الحاضر، وطرح المفاهيم والأفكار والتصوّرات المنشِّطة للحوار عبر وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي والندوات والاجتماعات المباشرة، حيث يكون من حق الجميع وبمقدورهم





الإفصاح عن آرائهم واعتراضاتهم، بشرط واحد؛ أن يجري ذلك بعقول مفتوحة مستعدة للمراجعة حين تكتشف أنها على خطأ.

واليوم، عراقياً، بمعاينة ساحات الاحتجاج المدني نجد أنها تتيح لحظة الضرورة التي على المثقف استثمارها لاستعادة مكانته في الحياة الاجتماعية والسياسية العراقية. وهذه المكانة لا تُستحق إلا بوساطة أدائه لدوره الثقافي الجديد بالتأثير في الرأي العام وإنضاجه، وهي الفرصة، وللمثقف دوره الأبرز في هذا، لجعل ساحات الاحتجاج مصهراً يُعاد فيه نسج اللحمة الوطنية التي مزقتها صراعات السياسة الرعناء اللاأخلاقية. والمكان الذي ينبغي أن تُهزم فيه الولاءات المتعصبة ما قبل الدولتية كالطائفية والعشائرية والمناطقية وما شابهها.

تخلِّصُ ساحات الاحتجاج المدني الشباب من حالة الشعور بالعقم والعطالة واللاجدوى والعجز واليأس، وتعيد لهم الثقة بأنفسهم بعدِّهم فاعلين اجتماعيين مؤثرين. ومن هنا بالمستطاع وصفها بساحات الأمل.. وقد نصل بتفاؤلنا إلى حد القول إن ساحات الاحتجاج المدني ستعلِّم شبيبتنا السلوك الديمقراطي الحق، وستؤسس لتقاليد سياسية جديدة، وستهيئ لظهور تيارات فكرية وسياسية لم نعرفها من قبل، ولبروز شخصيات قيادية شابة تكون النواة للطبقة السياسية في المستقبل. وتلك التقاليد الجديدة إذا ما أرسيت في فضاء الفعاليات السياسية فإنها ستتكفل بتغيير خطاب السياسة من الشتيمة والاتهامات المجانية للمخالفين والبلاغة الرثة الجوفاء والوعود الكاذبة والزيف والخداع إلى التحليل النقدي والرؤية الواقعية والتقويم العلمي الرصين وروح الحوار.





ومن وحي هذه الساحات، إذا ما بقيت سلمية ومدنية ومدامة بزخم الشباب من الجيل الجديد وإرادتهم ووعيهم، لابد من ولادة مثقفين جدد يعملون على إعادة بناء المجال السياسي على وفق معايير عصرية متقدمة، تتحقق بوساطتها على أرض الواقع القيم التي يؤمنون بها، ومنها الحرية، العدالة، حقوق الإنسان، التنمية والتقدم التقني والحضاري، تطوير التعليم، السلم الأهلي، الخ..

تفضي الاحتجاجات ومجمل فعاليات الحراك المدني السلمي، آجلاً أو عاجلاً، إلى تغييرات تصحيحية في الخريطة السياسية. وهناك، مع تلكم التغييرات، من سيجد نفسه، من السياسيين أو غيرهم، في موضع تهديد وضرر. لذا لست أقصد أن كل شيء سيحصل بسلاسة ومن غير ما يعيق مجراه..

إن المثقفين برأسمالهم الفكري لا يحوزون سوى الإرادة الحرّة وشجاعة إبداء الرأي وقول الحق، وأن جيل الاحتجاجات المدنية لا ينطلق إلا بقوة العزيمة والوعي وطاقة الشباب، في مقابل ما يمتلكه مَنْ سيعادونهم من أصحاب السلطة والمال من وسائل العنف والإكراه والمؤامرة، وحتماً سيسعى هؤلاء إلى إبقاء المجال السياسي على ما هو عليه، أو تكييفه في ضوء مصالحهم، حتى وإن فتك مسعاهم بمصالح المجتمع، وعرّض مستقبل البلاد للخطر.

## الاحتجاجات المدنية والوظيفة العضوية للمثقفين

الوعود الكبيرة لما بعد انهيار حكم صدام لم تتحقق، وتبين أننا كنا نسير على أرض غير ممهّدة، نحو أفق من سراب.. وُجد فضاء شبه ديمقراطي،





ولم يتكرس نظام سياسي قائم على قواعد الديمقراطية الصحيحة، ولو بالحدود الدنيا. فمع أحزاب احتلت الواجهة السياسية، وجماعات قديمة وأخرى تشكّلت على وفق تقاطعات المصالح، غير الوطنية غالباً، هي غير ديمقراطية في اتجاهاتها وبناها الداخلية. ومع دستور مملوءٍ بالثغرات ولد بعجالة غريبة، وقوانين ضرورية تأخر تشريعها، وآليات انتخابية تطيح بمبدأي الدقّة والعدالة، فضلاً عن لعنة المحاصصة التي أوجدتها سلطة الاحتلال واستساغتها النخبة السياسية المتسلقة لسلالم السلطة والثروة، ومع الموجِّه الطائفي والعرقي والعشيري والمناطقي والفئوي المغذّي للقرار والإجراء السياسيين للأحزاب والتيارات والجماعات المتصارعة على تقاسم الكعكة العراقية الدسمة. ومع إخفاق مريع وكارثي في إدارة موارد المجتمع وإنجاز تنمية مركّبة ومستدامة. أقول مع هذا كله بتنا أمام جدران من أزمات وانسدادات في وضعنا العراقي لا نحسد عليها، وربما نستحق من جرائها الشفقة.

في واقع مثل هذا، ومع الاختلالات التي خلّفتها السياسات الفاشية والديكتاتورية في بنى المجتمع العراقي ومؤسساته وعقابيل الحروب الكارثية المتتالية، ومن ثم الحصار الدولي المنهك الذي أصاب الحياة المدنية العراقية في الصميم، صارت النخب الثقافية تخسر دورها وتأثيرها في تنمية المجتمع ووعيه. وحتى بعد نيسان 2003 حين تحسّن نسبياً المستوى المعيشي للطبقة الوسطى المدينية العراقية، لم تزدهر هذه الطبقة التي منها معظم أفراد النخب الثقافية بسبب غياب المشروع السياسي التنموي الشامل، وبسبب آفتي الإرهاب والفساد اللتين أعاقتا كل توجّه مخلص وجدّي للنهوض المجتمعي.





ومثلما قلنا فإن معظم أفراد النخب الثقافية يتحدرون من الطبقة الوسطى المدينية. وهي الطبقة التي تحمّلت، إلى حد بعيد، عبء بناء الدولة العراقية الحديثة وقيادة مؤسساتها، حتى ثمانينات القرن العشرين، إذ بدأ دورها منذ ذلك الوقت بالانحسار تدريجياً، بعدما راحت تفقد، بتأثير سياسات النظام الحاكم وحروبها، مرتكزات وجودها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية.

ينتعش دور النخب الثقافية بنمو الطبقة الوسطى المدينية ووجود المشروع الوطني السياسي التنموي الطموح والاستقرار السياسي ـ الاجتماعي والأمني، وتوافر مناخ سياسي يهيئ لتنمية ثقافية، ووضوح المشروع الثقافي للنخب أنفسهم، وبروز حراك مجتمعي ـ مدني ينخرط فيه المثقفون بوصفهم فاعلين اجتماعيين.. وحين نعاين جوهر هذه الشروط وما تكرّس منها عراقياً خلال السنوات المنصرمة التي أعقبت سقوط نظام صدام نُصاب بالصدمة والإحباط.

هنا أود الحديث عن الوظيفة العضوية للمثقفين في المجتمعات التي تعيش فضاءات سياسية واقتصادية واجتماعية مأزومة، وتعاني من تناقضات عصية على الحل في المدى القصير، واختلالات بنيوية تفضي إلى عدد من الحلقات المفرغة التعيسة لاسيما في الحقلين الاقتصادي والسياسي، إلى جانب وجود فئات تعتاش على الأزمات والاختلالات وتعمل على ديمومتها، مثلما هو حاصل عندنا، هنا/ الآن، في العراق.

وما أقصده بالوظيفة العضوية للمثقفين هو أن يختار المثقف لنفسه موقعاً مؤثراً في الحراك المدني القاصد وقف التدهور أولاً، والعامل على تصحيح الأوضاع وإصلاح وتغيير البنى التشريعية والمؤسساتية التنفيذية للدولة والمجتمع تالياً.





تتمثل الوظيفة العضوية للمثقف في ذلك التعاشق الذي يحدث، في لحظة ضرورة تاريخية؛ اجتماعية وسياسية، بين الفكر والممارسة، وبين البعدين الثقافي والسياسي. فإذ ذاك تغدو الوظيفة العضوية صورة للمثقف. وهي صورة ثلاثية الأبعاد، مجسّمة ومركّبة ومتحوِّلة، تختزل مجموعة صور (للمثقف) كما في شريط سينمي. صورته مهتماً بالشأن العام، وقارئاً لوضع مجتمعه الذي هو في حالة أزمة، ومبدعاً لأعمال فنية وفكرية، وأخيراً مشاركاً في الحراك المدني. فيكون الاهتمام بالشأن العام انغماراً في تبني قضية، سواءً بالتعبير الأدبي والفني والفكري والإعلامي، أو عبر النشاط المدني الممأسس.. من هنا يغدو مفهوم الحراك المدني أوسع من مفهوم حركة الاحتجاجات المدنية، ولكنه يتضمنه.. يتصل المفهوم الأول ببعدين واسعين؛ سياسي ـ اجتماعي يخص قضايا الشأن العام، وثقافي يهتم بإعادة صياغة الوعي الاجتماعي.

وإذا كانت ساحات الاحتجاج المدني تمثّل فضاءات اختبار لممكنات القوة والتأثير لدى الأطراف الفاعلة المختلفة فإن النخب المثقفة العراقية مدعوّة لمغادرة حالة (بعض السلبية) إن صح التعبير، التي تعاني منها.. ذلك أنها لم تكن خارج أطر الصراعات المحتدمة، بمستوياتها كافة، بعد سنة 2003، وحتى ما قبلها.

إن المؤشر الذي يحتذى به في راهننا، ويعكس نجاح النخبة المثقفة المدنية في فرض منظورها، حتى على الجماعات غير المدنية، هو أن الجميع باتوا ينادون سواءً عن قناعة، أو نفاقاً، أو مداورة، أو ركوباً للموجة، بوجوب أن يكون شكل الحكم في العراق مدنياً، وأن الدولة لابد من أن تكون مدنية، لا دينية، الأساس فيها مبادئ المواطنة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية،





والتنمية المركّبة، المستدامة. والتي ما تزال أمنيات لم تتحوّل، عند النخب والجماعات الماسكة بمفاصل السلطة، وربما لن تتحوّل أبداً، إلى أسس وموجِّهات برامج سياسية جادّة، تحوِّل بنى الواقع العراقي وتجعل من الدولة العراقية عصرية مشبعة بقيم الحداثة والتنوير.

ما أريد التأكيد عليه هو أننا لا نعيش في مناخ ديمقراطي بآليات عمل سياسي فعالة، لكن ثمة فسحة في الفضاء السياسي العراقي الآن ممكن الاستثمار فيها لمصلحة التوجّه المدني الديمقراطي عبر إيجاد قنوات اتصال وحوار وتغذية استرجاعية منتجة بين النخب والجماعات والمؤسسات ذات الطابع المدني الحداثي.

تؤسس ساحات الاحتجاج المدني لوعي جديد أكثر حدّة وعمقاً لأنه نتاج أنشطة في الشارع السياسي، وتفاعل مجتمعي وإن بدا محدوداً، وصدام مباشر وغير مباشر مع قوى مضادة. وهذا يبلور وحدة الفكر والممارسة، ذلك أن ناشطي الحراك المدني ينطلقون من أفكار وتصوّرات تنضج بسيرورة الممارسة التي تقوِّمها الأفكار في إطار جدلية ثقافية ـ اجتماعية ـ سياسية.

في ساحات الاحتجاج المدني تتقلص المسافة بين النخب الثقافية والناس الاعتياديين إلى حد التلاشي أحياناً.. يترك المثقف، مؤقتاً، معتكفه الإبداعي إلى الشارع ليتعلم، بقدر ما يبث من أفكار، مما يقوله الناس، داساً أنفه في ما يعني الوطن والمجتمع ومستقبلهما. وهذا هو فحوى ما نقصده بالوظيفة العضوية للمثقف. فالتجربة المشتركة تُنضج قناعات مشتركة وتنشئ تقاليد مبتكرة للعمل السياسي تتساوق وطبيعة المرحلة وروح العصر، وتساهم في ولادة نخبة سياسية عصرية جديدة..





فالحراك المدني إذا ما استمر ببرنامج متماسك وواقعي لا يُخرج الوضع السياسي من الركود وحسب، وإنما سيعكس آثاره على الحقل الثقافي كذلك. كما أن الأحزاب السياسية التقليدية (وصفة التقليدية لا تنتقص من شأنها) إذا ما وجدت في صفوفها أصحاب عقول مرنة، وذكية، مؤمنة بالحوار، والتغيير، تستطيع أن تكسب خبرات مضافة من السيرورة التي تُحدثها حركات الاحتجاج المدني، وأن تطوِّر وسائلها في العمل، وأن تنفذ أعمق في جسم الواقع ومشكلاته، فيكون لها عندئذٍ أدوار أكثر أيجابية في البناء.

يمكن تأشير وحصر الناتج الفكري ـ الثقافي الذي تفرزه عمليات الحراك المدني السلمي في العراق بإعادة طرح سؤال الهوية في أفق رؤية عصرية لدولة مدنية، والربط بين أقنومي الحرية والعدالة الاجتماعية من عتبة أن هوية الدولة لابد من أن تكون ديمقراطية عمادها مبدأ المواطنة، مع جعل العامل السياسي في القلب من الاهتمام الفكري النظري والثقافي الإبداعي. والكشف عن البعد الطبقي للأزمات والاختلالات في بنى المجتمع والواقع. فلا يمكن إنكار حقيقة أن الدافع الطبقي في الاحتجاجات المدنية قائم بوضوح. فظاهرة الفساد التي هي مرمى المحتجين الأول تتمفصل مع القضية الطبقية. ذلك أن النخب السياسية الفاسدة اغتنت من طريق سرقة المال العام على حساب حقوق المواطنين وكدحهم. فزادت الفجوة الطبقية بين محدثي النعمة السرّاق من القطط السمان، وملايين الناس التي تعيش، الآن، عند خط الفقر أو تحته.

الحفاظ على حيوية الحراك المدني يتطلب الطاقة التي يتيحها أداء المثقف لوظيفته العضوية.. الوظيفة التي تجعله لصيقاً بالقضايا الرئيسة





لمجتمعه وعصره، والأداء الذي يمد الخطاب السياسي المترشح من الحراك بالدلالات والمعاني، والطاقة التي تضمن سيرورة التغيير.

## عصرُنا، والوظيفة العضوية للمثقف

تتحقق الوظيفة العضوية للمثقف بالموقع الاجتماعي التاريخي الذي يتبوأه في مسار السيرورة الاجتماعية، وبالدور الذي يؤديه انطلاقاً من ذلك الموقع. وهما، أي الموقع والدور، يضمنان له تميّزه عن بقية الفاعلين الاجتماعيين. فكلاهما ذو طابع ثقافي في المقام الأول. أما وجود المثقف فيتفاعل لا مع فعاليات الحقل الثقافي فحسب، وإنما مع عمليات التحديث في العالم حوله، ومع ألاعيب السياسة وصراع الستراتيجيات كذلك.

تنقسم الوظيفة العضوية للمثقفين إلى أربعة محاور:

- كشفية ـ وصفية.
- نقدية ـ تقويمية.
- متنبئة ـ رائية.
- تحريضية ـ مطلبية.

وفي الإطار العام يمكن فصل هذه المحاور، نظرياً وإجرائياً، بعضها عن بعض، على الرغم من تعاشقها الخفي. وقد تظهر غلبة محور ما، في الواقع الفعلي، على ما عداه، إلا أنه يعكس حضور بقية المحاور في إهابه ويتعزز بها.

يبقى جوهر وظيفة المثقف هو النقد والمواجهة. وهذه الوظيفة





تخضع لمنطق التغيير.. إن صفتها العضوية تجعلها في اتساق مع المحيط الاجتماعي التاريخي، وهو متغير بالضرورة. فتبعاً لتحوّلات الظروف والأفكار والأنساق والمؤسسات والأهداف والوسائل يجد المثقف نفسه مضطراً إلى التكيّف، وهو عملية مستمرة، من غير أن يعني هذا أن التكيف هو الانقياد السلبي لكل حادث طارئ. فنحن ها هنا نتحدث عن متلازمة النقد والمواجهة.. حيث النقد لا يُقصد به الرفض إطلاقاً لأن ذلك سيكون شكلاً من أشكال العدمية، والمواجهة لا يُقصد بها الوقوف في الخندق المضاد دائماً. فالنقد والمواجهة يمكن أن يدخلا في إطار مفهوم الحوار، والذي يأخذ في الحالات الاعتيادية ثلاثة أبعاد؛ حوار مع الذات، حوار مع الآخر، حوار مع العالم.. حيث الذات هي مجموع العلاقات الاجتماعية للفرد، وهي أوسع من ذلك أيضاً.

يربط غرامشي المثقف العضوي بالطبقة الاجتماعية حيث يعبِّر ويدافع عن مصالح تلك الطبقة ويسعى لتنظيم حركتها ووعيها، وبحسب غرامشي، أيضاً، إذا كان المجتمع السياسي هو الفضاء الذي تُحدث فيه الهيمنة بوساطة وسائل القوة والقهر فإن المجتمع المدني هو فضاء للهيمنة الإيديولوجية. وقد دعا الطبقة العاملة في الغرب إلى السيطرة على المجتمع المدني قبل المجتمع السياسي على عكس ما حدث في روسيا (1917). وهنا يبرز دور الشريحة المثقفة لتنظيم مثل هذه السيطرة/ الهيمنة.

وحين نحاول استلهام مفاهيم غرامشي في سياقنا التاريخي الحالي، عراقياً، نجد أن المثقف لا يعمل في إطار مجتمع مدني ناجز كما في أوروبا الغربية، وإنما يتعاطى مع جنين مجتمع مدني في طور التكوّن،





وعليه يقع عبء مضاف، وهو المساهمة في عملية التكوين هذه. وبهذا سيعبِّر عن مصالح كتلة تاريخية هي الأخرى في طور التشكّل في خضمٍّ من صراع بين توجّهين إيديولوجيين ـ سياسيين أساسيين تتفرع عنهما توجّهات أخرى. وهما يتمثّلان بالنزعة المدنية ـ الوطنية الجامعة المتخطِّية للهويات ما قبل الدولتية من جهة، والنزعة الطائفية العشيرية المرتدية لجبّة التأسلم السياسي من جهة ثانية. وإذن المثقف الذي نتحدّث عنه غير ذاك الذي تحدّث عنه غرامشي القارئ للمعضلة الإيطالية في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين.

إن صورة المثقف محتجّاً مدنياً تعبير عن وظيفته العضوية.. هنا لا نشير إلى وظيفة ثابتة متخطية للزمان، بل إلى وظيفة لها علاقة بالتاريخ، بمفصل من مفاصل التاريخ، إذ معه يستعيد المثقف حس الواقع والحس التاريخي، فيحاول إنجاز تمثيل فكري/ إبداعي للبيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها في ضمن سياق ثقافي له اشتراطاته وإكراهاته ومقولاته وسردياته. وبذا يكافح من أجل تصحيح علاقات السلطة والهيمنة، بالقدر المستطاع، لصالح الضحايا والمهمّشين والمغلوبين على أمرهم والذين يعانون في خضم صناعة الأحداث. مثلما يرمي إلى إحداث توترات في القناعات السائدة مفكِّكاً الإيديولوجيات المسوِّغة للهيمنة والداعمة للطرف المهيمِن في معادلتها.

في محطات الحراك المدني يلتقي المثقفون.. لقد غادروا معتكفاتهم ليقيموا نوعاً من مجموعات تآزر تتحلق حول قضية أو فكرة أو مشروع. والوظيفة العضوية كي تؤدّى بسلاسة وفعالية تشترط ألا يكون المثقف وحده. والانخراط في الشأن العام في ضمن مناخ حواري يخلق مجتمع





مثقفين، لا بوصفهم طبقة منفصلة عن بقية الطبقات الاجتماعية بل نخبة مؤسِّسة لخطاب وستراتيجيات عمل مدني بوساطة وسائل اتصال وإعلام حديثة. هذا يتطلب أن يتخلص المثقفون من أمزجتهم الأنانية ونرجسيتهم المتعالية وحياديتهم السلبية وينتزعوا أنفسهم من عزلاتهم لأن مجتمعهم وبيئتهم وزمنهم وإرثهم وبلدهم وثرواتهم ومصيرهم تحت طائلة التهديد.

تتجه الأنظار، في الغالب، إلى المثقف حين البحث عن خطاب بديل لخطاب السياسي. وفي أحايين كثيرة يمتلك المثقف ما يحتج به على خطاب السياسي من غير أن يكون ثمة بديل في جعبته. ولا يكون المثقف في الأحوال الاعتيادية مطالباً بصياغة، أو المشاركة في صياغة، برنامج سياسي. ولكن في المراحل الشائكة من تاريخ المجتمعات على المثقف أن يقدّم في الأقل رؤية حول الوضع العام، والقوى والمصالح المتصارعه فيه، واحتمالات مآلاته وتحوّلاته.. رؤية تكون ملهمة، ومساعدة لأصحاب القرار من ذوي النوايا الحسنة، إنْ وجدوا، لصياغة برامجهم السياسية.

إن أي تحليل نظري للمعضلة العراقية الراهنة لابد من أن يتخلل إلى جانب مشكلة السياسة والحكم والاقتصاد ذلك الجانب الآخر وهو الأرضية الإيديولوجية ـ السياسية ـ الاجتماعية المولِّدة للعنف والإرهاب. وإذا أعدنا القول بأن جوهر الوظيفة العضوية للمثقف هو النقد فإنه النقد الذي يُطال المؤسسة كما المجتمع كما الإيديولوجيا كما ستراتيجيات الآخرين كما لعبة رأس المال المعولم الذي هو جذر البلاء في نهاية المطاف. وقد أثرت التجربة المرّة للاحتلال





على الفضاء السياسي والخريطة الاجتماعية، وجانباً مهماً من قناعات الناس وأفكارهم وسلوكهم وأنماط حيواتهم في العراق. وهي التجربة التي تحتاج إلى تفكيك واعٍ للنفاذ إلى منطق العلاقات التي أسستها، والالتباسات سواء في الثقافة أو الحياة، التي تمخضت عنها.

غالباً ما يجري تبخيس دور المثقف في الحياة العامة على وفق معايير خاطئة أو قاصرة تقيس مدى التأثير بالشدّة العالية للنتائج في الزمن القصير، كما كان يحدث، مثالاً، حين كان شاعر فحل قبل أكثر من نصف قرن يلقي قصيدة عصماء تلهب مشاعر المتلقين وغيرتهم وحماسهم الوطني فتدفعهم للتحرّك السريع. غير أننا عندما ننظر في تاريخ فكر التنوير الأوروبي وتمكّنه من العقول، وتأثيره في أشكال الممارسات السياسية، نجد أن الأمر تطلّب عشرات ومئات السنين، وأن التطوّر كان يحصل ببطء ولكن برسوخ قار.. ولأن المبتغى من الوظيفة العضوية للمثقف تنويري في مضمونها فإن تداول المفاهيم الجديدة في المجال العام وعبر وسائط الميديا وشبكات التواصل الاجتماعي ناهيك عن الفعّاليات الإبداعية المختلفة يخترق الوعي المجتمعي على مهل، وبتجذّر في شكل تقاليد وأنماط سلوك وممارسات لعصر جديد.

إن احتكار السلطة السياسية لوسائل الدعاية والإعلام والترويج الإيديولوجي ومن ثم الهيمنة الفكرية على الفضاء الثقافي الاجتماعي في معظم ما ظل يُعرف ببلدان العالم الثالث وحتى بدايات الألفية الجديدة قد كُسر اليوم بفضل التطوّر المذهل لقنوات الاتصال والإعلام، لاسيما الفضائيات، وشبكات التواصل الاجتماعي، والثورة المعلوماتية، وانفتاح العالم بعضه على بعض. من هنا باتت الشريحة المثقفة قادرة





أكثر على أداء وظيفتها العضوية حتى وإن لم تتبلور الممهدات السوسيو ـ اقتصادية التي تحدّث عنها غرامشي كضرورة لأداء المثقف العضوي لدوره. بعدما صرنا نعاين خريطة سياسية مرتبكة مسندة باقتصاد ريعي متورم بالفساد.

هنا لا يخترق نقد المثقف المجتمع السياسي وحده، بل ذلك الجزء من الإيديولوجيات السائدة أيضاً المغذّية للعنف والإرهاب، فضلاً عن الأطر الصراعية التي تضرمها ستراتيجيات إقليمية ودولية، في حمّى مواجهات معقدة تتجاوز الموجِّهات والأسباب المحلية في اندلاعها، وإلى حد بعيد.

في المجتمعات الخاضعة لمقتضيات الاقتصاد الريعي والتباساته يحضر خطاب السلطة رثاً ومهلهلاً في الغالب على الرغم من تسويقه عبر وسائل الإعلام المحتكرة للسلطة ذاتها، في مقابل الخطاب المضاد ـ الأكثر موضوعية وتماسكاً ـ للمعارضين المبرزين أحياناً والخفيين في أغلب الأحايين. وهم، في جلّهم، من المثقفين والمتعلمين وناشطي الحراك المدني. وهو الخطاب المسوّق بوسائل أخرى.

إن عصر المعلوماتية والميديا الحديثة قد أطاح باحتكار السلطات السياسية الحاكمة لوسائل الإعلام والنشر والدعاية مما أفقدها واحداً من أمضى أسلحتها في الهيمنة، مانحاً الخطاب المضاد الفرصة التاريخية لمعارضة فعالة، وموفِّراً موقعاً أكثر حيوية للمثقف في الفضاء الاجتماعي السياسي.

إن واحدة من غايات الحراك المدني في كل مكان هي كسر هيمنة





ثقافة السلطة المسيطرة، وإعادة الاعتبار لثقافة أخرى مكافئة أو نقيضة أو بديلة. ومثالاً أعادت الاحتجاجات المدنية في العراق طرح سؤال الهوية السياسية للدولة العراقية. وهو السؤال الذي يقع في القلب من اهتمام المثقف، وله الأولوية في خطاطة وظيفته العضوية في راهننا العصيب.






مكتبة
التنوير

## (ملحق القسم الثالث)

# المثقف الحقيقي مقلق في المجتمع، ومحيِّر

من حوار أجراه (جبار الموات) مع المؤلف ونشر في مجلة دبي الثقافية العدد 67 بتاريخ فبراير 2010.

س: على الرغم من الأثمان التي دفعها الشعب العراقي، وشعارات الحرية المرفوعة الآن، ما زالت القراءة النقدية للواقع العراقي المختنق بالمحرّمات والمحظورات يخضع للعديد من عمليات المراقبة والاعتراض، والمنع أحياناً. كيف يرى المثقف العراقي نفسه في هذه المواجهة الجديدة؟.

ـ بالأمس كان المثقف العراقي يخشى السلطة الشمولية ومؤسساتها الرقابية وآلتها القمعية. أما اليوم فصار يخشى أكثر تلك الفئات والمؤسسات الاجتماعية التي منحت نفسها حق تحديد الممنوع والمحرّم. وجعلت من نفسها حارسة للمقدّس، أو ما هو وطني، وممثلة لهما. وإذن فشعارات الحرية والديمقراطية المرفوعة، تبدو كما لو أنها لا تجدي أي نفع أمام هذا الحصار المضروب على العقل. وإذا كان بعض السياسيين يتملقون تلك الفئات والمؤسسات لأغراض نفعية ضيقة، فإن من المثقفين من انقادوا، بسبب هشاشتهم الفكرية واضطراب رؤاهم ومواقفهم ونفاقهم الاجتماعي، مع هذا التيار السائد.





وهكذا يجد المفكر والمبدع العراقي نفسيهما تحت طائلة المراقبة والملاحقة والتهديد بالعقاب. ومثلما يعاني الفرد العراقي الاعتيادي فوبيا الانفجارات والموت المجاني على الطرقات، فإن المثقف العراقي يعاني، فضلاً عن ذلك، فوبيا المسدس كاتم الصوت. وهنا علينا الإقرار أننا لم نخلق مجتمعاً مدنياً حقيقياً وفعالاً بعد. ولم يتكرّس عندنا مبدأ المواطنة أساساً للهوية. ولم نبن دولة القانون والمؤسسات بالمعنى التقني والعصري لهذه العبارة. ولكن مع هذا هناك محاولات جادة وجريئة لقراءة نقدية مبنية على أسس علمية ومنهجية للواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي للعراق ينجزها مفكرون وباحثون عراقيون. إلى جانب نصوص لافتة يكتبها مبدعون عراقيون تعكس صورة الواقع العراقي بتناقضاته وتحوّلاته ومآسيه ووعوده وإحباطاته خلال السنوات والعقود الماضية.

أفترض أن المثقف العراقي اليوم أمام أفق آخر، وأعلم أن صعوبات ومحبطات كثيرة ماتزال في الطريق، وأن مرحلة إعادة البناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي تتطلب تنمية ثقافية حقيقية، فمن غير هذه التنمية لن تتوطد أركان بناء مجتمع عصري متمدن ومنتج. لذا، فالمثقف العراقي مضطر لأن يكون سياسياً حتى وإن لم ينضو تحت يافطة أي حزب من الأحزاب، أي ليس بالمعنى التقليدي لكلمة (السياسي).. إن معركة سياسية بأشكال أخرى قد بدأت وإذا خسرناها، لا سمح الله، سنخسر كل شيء.

س: هل مهمة المثقف كتابة نص جيد، أم عليه مهام أخرى، أن يكون داعية سياسياً أيضاً؟.





ـ إن من أشد المسائل ضرراً على الثقافة هي تسييسها، وجعلها في خدمة قوى وإيديولوجيات بعينها.. مثل هذه الثقافة لن تصمد لامتحان الزمان، وهذا لا يعني بأية حال ألاّ تتمفصل الثقافة مع السياسة وقضايا المجتمع.. هذا أمر آخر. فنحن لسنا في وضع يسمح للمثقف الأديب، أو الفنان، بتجميد ضميره الإنساني والاستعاضة عنه بالخوض في اللعب الشكلية. فطالما أن لا شيء على ما يرام في حاضرنا فإن من واجب المثقف ومسؤوليته توظيف ثقافته وموهبته الإبداعية من أجل عالم أفضل ومستقبل أفضل.. أما كيف؟ فذلك سؤال تُترك إجابته للمثقف المبدع نفسه. فليست ثمة نصائح جاهزة بهذا الصدد.

ليس على الكاتب أن يكون داعية سياسياً من أي نوع.. عليه أن يبقى كاتباً أولاً، وأن يكون ديدنه فنه وإبداعه. يقول ماركيز؛ إن الالتزام الوحيد للكاتب هو أن يكتب بشكل جيد، ويقول في مكان آخر، إنه كتب في المرة الأولى من أجل تسلية بعض أصدقائه.. هذا وجه واحد من الحقيقة، أما وجهها الآخر فإن ماركيز وضع قضية الإنسان نصب عينيه في كتاباته. وهذا ما ينبغي لكل كاتب أن يفعله.. أن تكون قضية الإنسان (حقه في الحياة والسعادة، وضمان حريته وكرامته، وأن يحظى بفرصه بشكل كامل) هي التزام الكاتب ورسالته.. والأعمال الأدبية العظيمة كلها انطوت على مثل هذه الرسالة.

أرى أن الكاتب الحقيقي هو حزب بمفرده، وتيار سياسي، وجهاز ثقافة ومؤسسة إعلام. غير أنه يشتغل في منطقة أخرى، مجاورة لمنطقة اشتغال الأحزاب والتيارات السياسية وأجهزة الثقافة والإعلام، ومتجاوزة لها. ويؤثر بطريقة مغايرة .





س: إذن على المثقف أن يكون سياسياً بطريقة ما؟

ـ المثقف العربي سياسي على الرغم من أنفه، لكنه يؤدي وظيفة سياسية مختلفة.. المثقف الحقيقي مقلق في المجتمع، محيّر، باعث على الاضطراب، عبر جعله متلقيه يعيدون التفكير بأنفسهم وواقعهم وثوابتهم وقناعاتهم. وأكبر خيانة يرتكبها المثقف هي تملقه أصحاب الشأن، ونفاقه الاجتماعي، ومجاراته التقاليد والمعتقدات البالية، لكسب رضا التقليديين والمسؤولين السياسيين والجهلة. نستطيع اليوم، أكثر من أي وقت مضى أن نتحدث عن خيانة المثقفين.. قد يكون في هذا الكلام نوع من جلد الذات. نعم، ولكن لابد من أن نجلد ذواتنا قليلاً بين آونة وأخرى.. أقصد أن نراجع ما حققناه وأن نُخضع أنفسنا ومنجزنا للرؤية النقدية الصارمة.. إذن نقد الذات ليس ممارسة مازوخية بقدر ما هو تقويم مستمر لتصحيح المسار، أو إعادة تعيين المواقع، أو تغيير المنظور وحيّز الرؤية. والمؤسف أن ثقافتنا السائدة الآن تفتقر إلى قيم الاعتراف بالخطأ واحترام الرأي الآخر والتسامح. فنحن من الجلافة إلى الحد الذي لا نستطيع معه، ولا نرضى، أن نقول، مهما ارتكبنا من أخطاء وحماقات؛ إننا آسفون.

س: وماذا عن مشاريع النهضة والحداثة التي نادينا بها.. هل تراها فشلت؟

ـ سردية النهضة العربية كما نقرأها اليوم تبدو مبهمة ناقصة ومختلة لأنها منذ البدء تجنبت ولوج المناطق غير المفكر فيها، أو ممنوع التفكير فيها. وحين تبنينا مصطلح الحداثة بدلاً من النهضة لم يتغير من واقع الأمر أي شيء.. كان يمكن أن تأخذ سردية النهضة مساراً آخر وأن





تنطوي على متن آخر وتفرز هوامش أخرى غير أن هذا لم يحصل. وكانت إيديولوجيات الراديكاليين كارثة مضافة.. كان الإيديولوجيون العرب باعة أوهام بائسين انخدعوا بما يعتقدون وخدعوا مجتمعاتهم به، والنتيجة أننا خسرنا أكثر من نصف قرن من إمكانيات النهضة والتحديث والتقدّم. وأخيراً وصلنا إلى حد أننا بدل أن نتكلم في النهضة والحداثة والثورة وغيرها من الكلمات الكبيرة بتنا مشغولين حد الإنهاك والإذلال بلقمة الخبز وأزمة السكن والبطالة.. لقد تقلّص هامش الآمال والأهداف عند المجتمع العربي. واستمع إلى ما يقوله المواطنون العراقيون على شاشات الفضائيات الآن من أنهم لا يريدون الديمقراطية والرفاه بل الأمان وفرص العمل.. هذا حال معظم أبناء المجتمعات العربية بعدما بات النظام السياسي العربي في أغلب نماذجه أكثر حنكة في جعل مطالب الشعوب العربية تنكمش لتكون في حجم رغيف الخبز.

س: وهل فات الأوان لإصلاح الأمر؟.

ـ لا، لم يفت الأوان بعد لحسن الحظ.. لن يأتي يوم نضطر أن نقول فيه أن الفرصة ضاعت وإلى الأبد. ودوماً ستبقى من الوقت بقية يمكن للأجيال القادمة فيها إصلاح ما أفسدناه نحن وما أفسده آباؤنا.. حقاً، لقد أفسدنا حياتنا وفرّطنا بحصتنا من المساهمة في بناء أنفسنا والعالم، وتأكيد ذواتنا. وها نحن في كثر من أفعالنا وأقوالنا لا نفصح إلاّ عن عجزنا وشعورنا المأساوي بالنقص، وإحساسنا بالهزيمة.. لم نبرأ بعد من عقابيل هزيمة حزيران، وتلك الهزيمة أفرزت ملاحق.. انظر إلى ما جرى في لبنان والجزائر والسودان واليمن والعراق من قتال الأخوة الأعداء.. كأننا لسنا بارعين إلا في تمزيق نسيجنا الاجتماعي وصناعة





هزائمنا.. لست متشائماً جداً، لكنني لا أمتلك وكذلك بقية مثقفي العالم العربي الوصفة السحرية الجاهزة للانقاذ. وأظن أنه لا توجد وصفة سحرية مثل هذه، بل خطوات لابد من اتباعها وهي صعبة ومكلفة ومعوقاتها لا تكاد تُعد، ولكن لابد منها كي لا تتسع الهوّة أكثر وأكثر. وهذه تبدأ من إعادة الاعتبار للإنسان العربي. مروراً بتأكيد وترسيخ قيم العلم والثقافة والديمقراطية وتمكين المرأة وضمان الحد المعقول من العدالة الاجتماعية. وانتهاء بتحقيق تنمية مركّبة تستثمر مواردنا الكبيرة على وفق استراتيجية ترسمها نخبنا من خبراء، وعلماء، ومتخصصين في حقول الاقتصاد والسياسة والمجتمع، وسياسيين، ورجال ثقافة وإعلام.

س: هل يعد فشل الحداثة العربية مؤشراً على إخفاق النخب الثقافية العربية؟

ـ الحداثة ليست نتاج أمزجة مثقفين أفراد، بل يجب أن تكون مشروعاً مجتمعياً يؤدي فيه المثقفون دوراً تنويرياً واستشارياً مؤثراً. ونظرة سريعة لما حصل طوال عقود القرن العشرين ترينا أن حداثة النخبة لم تقنع شرائح وطبقات المجتمع بتبنيها. ولهذا حصل هذا الارتداد نحو الأصولية القائمة على طروحات الدين الشعبي، وليس الحقيقي. وفتاوى بعض الملالي التي لا تقوم على قواعد فقهية سليمة، وإنما تنطلق من مصالح فئوية، ونظرة ضيقة، ومن الجهل.

س: تحدثت عن إخفاق المثقفين العراقين في مجموعة مقالات.. ما صور هذا الإخفاق؟

ـ منذ مطلع القرن العشرين كان هاجس المثقف العراقي هو تأسيس دولة عراقية حديثة قائمة على أسس عصرية. وصار هذا هو المشروع





الأساس لشريحة الأنتلجنسيا العراقية. ومع التقلبات السياسية والاجتماعية الي شهدها العراق منذ ذلك التاريخ وحتى الآن باتت السياسة الشغل الشاغل للمثقفين، وبعضهم انجرفوا في خضمها عن وعي أو بلا وعي متخلين عن وظيفتهم الثقافية لصالح الوظيفة السياسية. لكن تبقى حقيقة أن المثقفين العراقيين أخفقوا، بعد سقوط نظام صدام واحتلال العراق في أمرين، الأول: هو خلق مؤسسات ثقافية مستقلة فاعلة تتحول إلى قوة ضغط إعلامية وسياسية يُحسب حسابها. والثاني: هو إيجاد لغة تواصل سهلة مع شرائح وطبقات المجتمع المختلفة ولهذا طغت جعجعة السياسيين التي هي بلا طحن في الغالب، على رطانة المثقفين غير المفهومة.

من جانب آخر خلق واقع الاحتلال عند النخبة المثقفة العراقية التي كانت في أوسع شرائحها يسارية الهوى والاتجاه، ومعادية للإمبريالية، وعياً شقياً. فهي كانت ترغب بقوة بسقوط النظام الشمولي القائم، وتعي أن قوى الداخل غير قادرة، في المدى المنظور، على الإطاحة بذلك النظام. وبدا ان الغزو الخارجي هو الحل لكنه باهظ الثمن، ويترك الوعي اليساري في أسسه في حالة من التمزق والانشطار والتلجلج. وهذا ما حصل.

س: بعض المثقفين يدّعون أنهم لم يجدوا فرقاً كبيراً بين هذا العهد والذي سبقه في تفهم السلطة لحقل الثقافة، لأن كلا العهدين يبدوان معاديين للثقافة العراقية. أو على الأقل غير مكترثين بها؟.

ـ يبدو أن الدولة العراقية أعفت نفسها من مسؤولية الثقافة تاركة إياها لتفاعلات قوى العرض والطلب في الوقت الذي يتجه فيه كل





شيء نحو الخصخصة ويخضع لحسابات الربح والخسارة. وحيث أن البناء الثقافي لا يستقيم من غير تمويل، ولأن المال عند الدولة لأن اقتصادنا ريعي. وحيث أن المثقفين يجدون أنفسهم دوماً في خانة النقد والمعارضة. وحيث أن الدولة والأحزاب المتسيدة في الساحة لن تموّل نتاجات ومشاريع ثقافية لا تخضع لإيديولوجياتها وسياساتها ناهيك عن كونها معارضة بطبيعتها. فيما السوق الثقافية لا توفر فرص تمويل مناسبة. وليست لدينا شريحة برجوازية ثرية متنورة تتبنى مهمة دعم ورعاية الإنتاج الثقافي مثلما حصل في أوروبا منذ عصر النهضة. فإننا إذن في ضمن حلقة مفرغة.. والمشكلة، كذلك، أننا لا نمتلك سوقاً واسعة للثقافة، ولا يمتلك مبدعونا ومثقفونا الخبرة الكافية للتعامل مع شروط ومتغيرات وأسرار وخدع مثل هذه السوق إن وجدت. وحين تعاملوا مع سوق الثقافة العربية كانوا هم الطرف المغبون والخاسر في معظم الأحيان. وأظن أن على المبدعين والمثقفين العراقيين الكف عن انتظار المنن من الدولة.. عليهم إيجاد نطاق عملهم الخاص وإستراتيجيتهم الخاصة وسوقهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة.. لا أقول أن المهمة سهلة، ولكن لا بديل لها. وعلى المثقفين التكيف مع هذه الحقيقة.





## القسم الرابع

# تمثلات الحداثة

### 1. النخب، وبناء الدولة العراقية الحديثة

يمكن تصنيف كتابي فاطمة المحسن (تمثلات النهضة) و (تمثلات الحداثة) من ضمن مجال تاريخ الفكر.. إلا أنهما أكثر من ذلك أيضاً.. فكلاهما يعد بحثاً نقدياً يحفر في أرضية الفكر العراقي الحديث، والثقافة التي راحت تتبلور منذ منتصف القرن التاسع عشر عبر عملية تثاقف مضنية، ومتعثرة أحياناً، مع الثقافات الوافدة من الجهات الأربع، كانت نتيجتها أعمالاً فكرية وإبداعية غزيرة ومتنوعة، واتجاهات وحركات ثقافية وسياسية متباينة،أخصبت الفضاء الثقافي (المعرفي والأدبي والفني) في العراق وأغنته وهزته، وأثرت على بنى المجتمع والسياسة، لكنها، في الوقت نفسه، لم تخل من تناقضات واختلالات وإشكاليات ترصدها المحسن بدقة موضوعية تفصح عن مقدرة علمية تلفت النظر وتستحق التقدير.وقد سبق لي وأن تناولت كتابها الأول (تمثلات النهضة) بقراءة/ دراسة مطولة نشرت على هذه الصفحة قبل سنوات بأربع حلقات.. وفي هذه الدراسة سأحاول إكمال قراءتي لجهد المحسن البحثي وهذه المرة لكتابها (تمثلات الحداثة في ثقافة العراق/ منشورات الجمل 2015).





تبدأ المحسن استقصاءاتها البحثية بالوقوف عند مصطلح/ مفهوم الحداثة، متسائلة فيما إذا كان هذا المفهوم ملائماً لتوصيف ما حدث في الحقل الثقافي العراقي، بعد تأسيس الدولة العراقية، لاسيما في أثناء عقدي الأربعينيات والخمسينيات، من تحوّلات ومنجزات في حقول الفن والأدب والإيديولوجيا، والشروط السياسية والاجتماعية المولِّدة والمساعدة لها،وعلاقة ذلك بطبيعة الدولة (الملكية) القائمة بنخبها ومؤسساتها. وأيضاً، فيما إذا كان هذا المفهوم قادراً من الناحية المنهجية العلمية أن يعين في فهمنا للحركة الثقافية العراقية الحديثة، بالمعنى الواسع للعبارة. ومنذ البدء تقر المحسن بصعوبة «البت في جواز استخدام مفردة (حداثة) في رصد التحوّلات التي شملت الثقافة في بلدان طرفية مثل العراق»ص16.من هنا يتباين محتوى هذا المفهوم في استخدامه باختلاف السياقات المكانية، وإن بقي مرتبطاً بالعالم الغربي «وأبرز تجلياته علمنة الحياة وعقلنتها، كما أسهم في بلورتها نمو الجماعات الحديثة، وظهور المشروع الرأسمالي، وانتظام الدولة في مؤسسات تنطوي قوانينها ودساتيرها على فكرة المواطنة والفردانية التي يمارسها الإنسان»ص16.

ارتبطت الحداثة (عراقياً) بقضية بناء الدولة.. إن الكيان الجيو ـ سياسي الذي أُشِّر على الخارطة، بعد معاهدة سايكس بيكو،تحت تسمية العراق، كان لابد من تكريسه في المجتمع الدولي عبر منظومة مؤسساتية تتبع قواعد الإدارة الحديثة، وتهدف إلى إخراج المجتمع بانقساماته ما قبل الدولتية، وتخلّف وضعه الثقافي وطرائق إنتاجه وعلاقاته الاجتماعية، من واقعه المتخلف والمتشرذم إلى واقع الدولة الحديثة.





وقد أذن انهيار دولة الخلافة العثمانية بانتفاء مبررات استمرار البنى والنظم وأشكال الإدارة القديمة. فصار الرهان على عملية التحديث. وكان النموذج متوافراً هناك (في الغرب)، ولم تكن ثمة بدائل أخرى. وبطبيعة الحال فإن الاستعمار البريطاني قد ساهم في تعزيز الأخذ بالنموذج ذاك بعدِّه ناجحاً في فضاء نشوئه وتطوّره. ومن غير النظر بعمق إلى اختلاف السياق التاريخي والثقافي بين الحاضرة المتروبولية المتقدمة، والدولة الطرفية/ الريعية المتأخرة.

في المجتمعات المتقدمة والمستقرة يستحوذ هاجس الحداثة بأفق معرفي جمالي، وغالباً بأقل قدر من المحمول السياسي المباشر، ومن غير عوالق إيديولوجية ثقيلة. بعكس الدول ذات التشكيلات الحديثة، حيث المؤسسات الحكومية والمدنية لا تؤدي دورها بسلاسة، وحيث تنتشر الأمية على نطاق واسع، وحيث قوى الإنتاج وعلاقاته متخلفة، وحيث احتمالات تغوّل السلطة واستبدادها مرجحة على غيرها.

حضرت الحداثة عربياً، مع الاستعمار، ونجمت عن صدمة وعي التخلف، ومن ثم السعي لنيل الاستقلال وإقامة دولة عصرية على وفق النمط الغربي.. تقول المحسن، وفي ذهنها النموذج العراقي: «وإن ارتبط مشروع الحداثة العربية ببناء الدولة الوطنية. فقد كان النموذج العراقي شأنه شأن نماذج عربية أخرى، يتوافر على جزء من شروط هذا البناء، وبينها السعي إلى تكوين مؤسسات عصرية بمقدورها احتواء الجماعات القديمة ضمن نواظم وقواعد عمل حديثة، واعتمادها جهاز دولة بيروقراطياً، مع محاولة حثيثة للإفادة من تجربة التصنيع والاقتصاد الرأسمالي»ص17. وأولى الالتباسات التي ترصدها المحسن بهذا





الخصوص هو أن مهمة التحديث ظلت هاجس نخب اجتماعية ثقافية بعينها، «في حين بقيت الأكثرية الشعبية بمنأى عنها. لذا بدت الفكرة ذاتها محض رغائب ثقافية يعبر عنها أفراد وجماعات قليلة سواء في مدوّناتهم التي تركوها أو في طرائق عيشهم وعمرانهم وسبل اجتماعهم، وبخاصة لدى الأدباء والفنانين والسياسيين» ص18.

تستمد الحداثة شرعيتها من اتجاه نظرتها، وهي بالتأكيد نحو المستقبل. وهذا لا يعني قطيعة كلية مع الماضي ونسيانه، وإنما احتوائه وتمثله في ضوء حاجات الحاضر والمستقبل، حيث صورة المستقبل مرسومة بمنطق العقل وافتراضاته وحساباته.. وكانت النخب تعي هذا الأمر، من غير أن تمتلك الرؤية الواضحة لحل الإشكاليات الناجمة عنه. ففي هذه النقطة كان يبرز نوع من الانشطار والتناقض، هو ما سيتسبب لاحقاً في التأرجح بين نموذج قديم لم يجرِ عصرنته، ونموذج جديد مستعار من الغرب بحاجة إلى تبيئة وتكييف.

كان المستوى الذي بلغته المجتمعات الصناعية الغربية في مجالات الاقتصاد والثقافة والتنظيم الاجتماعي، وبناء المؤسسات المدنية والسياسية هو المعيار في تحديد ماذا يعني التوجه بالنظر إلى المستقبل.. كان النموذج الغربي خلاباً ومغرياً وجاهزاً.. من هنا أصبحت الحداثة قرينة التغريب الكامل عند بعضهم (جسّد طه حسين هذا التوجّه بوضوح في مصر)، أي الانفتاح على الغرب من غير حذر لا مسوِّغ له. في مقابل آخرين دعوا إلى نوع من التوفيقية بين ما سمي بقطبي الأصالة والمعاصرة. وكان هناك آخرون جعلوا من الماضي عائقاً شاخصاً أمام التحديث.. ليس الماضي بحضوره الموضوعي في سياق التاريخ، وإنما





الماضي كما يُرى ويؤول في ضوء حاجات تتعلق بممارسة السلطة، والحفاظ على النفوذ، وتنمية الثروة لمصلحة فئات طفيلية محددة.

تستعير المحسن اصطلاح هومي بابا (الازدواج الوجداني) من حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية في تحليل حالة النخب الملتبسة في علاقتها مع الغرب الذي هو منبع الحداثة منذ قرون، فتراها موزعة في ذلك بين مشاعر الانجذاب والنفور. وهي الحالة التي لا تُستثنى منها النخب العراقية في العصر الحديث. وفي هذا الخضم لم تكن فكرة الحداثة ذاتها واضحة تماماً في الأذهان. ليس في معناها الظاهر والمجرد، وإنما في انشباكها مع البيئة المحلية، ومشروع الدولة.

والمفارقة أن النخب المهووسة بالحداثة ظلت معادية للدولة التي هي التجسيد الواقعي الحي للحداثة، ربما لأن الماسكين بمفاصلها كانوا في الغالب أوليغارشية استبدادية أو شمولية مدافعة عن مصالح فئوية ضيقة تسببت في ما بعد بانهيار مشروع الدولة المدنية القائمة على فكرة التقدم والتحديث. تلخص المحسن مسيرة الثقافة العراقية، كونها شهدت حالتين: «النهوض المبني على تثاقف مع العالم الغربي، واكتشاف الذات بوصفها تاريخاً ممتداً في الحاضر، كما شهدت الارتكاس المبني على ثقافة العزلة والانكفاء والعودة إلى الأصول التي تسبق التحديث». ص28.

كان التحدي الثقافي الأول أمام النخب الثقافية والسياسية العراقية في مستهل عشرينيات القرن الماضي، والعقود الي تلتها، يتعلق بسؤال الهوية؛ هوية المجتمع العراقي (الأمة العراقية) وهوية الدولة العراقية. وكان ثمة إدراك بأن هذه الهوية ليست شيئاً صلباً مخفياً في مكان ما من الماضي وعلينا العثور عليه وعرضه تحت الشمس، وإنما هو شيء في





حالة صيرورة، وأن مواده الخام كامنة في الواقع والتاريخ، ولابد من معالجته بطرائق حديثة كي يتكوّن ويتحدد ويتعصرن.

اختارت المحسن أربعينات القرن الماضي وخمسيناته عتبةً لعمليات التحديث والتمدين، وترسيخ فكر الحداثة في العراق، مع «وضوح فاعلية مؤسسات الدولة والنمو الملحوظ لفئة المتعلمين، وعودة الدارسين في الخارج، وتبلور مشاريع المثقفين، وتطور ملامح التمدين في بغداد والمدن الرئيسية... (إذ) معه اكتملت مشاريع المعارضة الفكرية والشعبية على هيئة أحزاب وتجمعات ثقافية، وتسربت من خلالها الأصوات الداعية إلى ما يمكن أن نسمّيه، حرب الطبقات والعقائد»ص40. وفي هذا الخضم نمت الطبقة الوسطى المدينية ومثّل أبناؤها «في مشروعهم توق هذه الطبقة إلى الظهور كقوة فاعلة ضد العشائرية والإقطاع والنزعات الدينية المحافظة»ص42. فيما أكدت المرأة حضورها اللافت «في التجمعات الثقافية أو على مستوى الهيئات التعليمية والجامعات والمدارس، وهذا مؤشر مهم من مؤشرات التمدين في العراق» ص43.

في هذه الآونة تلقت النخب فيوضاً من الأفكار الآتية من وراء الحدود، قومية وليبرالية ويسارية، فالوضع الذي كانت تعيشه تلك النخب لم يكن صالحاً لإنتاج نظريات فكرية أصيلة ومستقلة وناضجة. وأمام مشهد الفقر المدقع والتخلف كان اليسار الماركسي الأكثر جاذبية لتلك النخب، فيما كان المشهد العربي، لاسيما بعد بروز القضية الفلسطينية وقيام دولة إسرائيل، يشجع آخرين على تلقي الأفكار ذات النزعة القومية العروبية وتبنيها في ضمن أطر تنظيمية (البعث والناصرية). وحين ستضع ثورة





14 تموز 1958 حداً لتوسع التيار الليبرالي، ستبدأ مرحلة قلقة وعاصفة من الصراع الذي سيتخذ طابعاً دموياً أكثر منه سجالياً/ فكرياً بين التيارين الشيوعي الماركسي والقومي العروبي. وستتلكأ مشروعات التحديث، تحت وطأة الحكم الشمولي الخانق، تاركة ثغرات خطيرة ستنفذ منها فيما بعد قوى الإسلام السياسي.

## 2. المثقفون والمجتمع والدولة، ومظاهر الاغتراب

مِثل دول ما سمي بالعالم الثالث، تلك الخارجة لتوِّها من تحت سطوة المرحلة الكولونيالية، والتي لم يُكتمل بناء مؤسساتها السياسية والاقتصادية، ولم تنجز بعد استقلالها السياسي والاقتصادي تماماً، كان العراق يعاني من حالة تخلّف مركّب شملت صُعد الحياة كافة.. كانت أغلبية السكان تنتمي إلى الريف، حيث الأمية والفقر المدقع والاستغلال في ظل علاقات إنتاج شبه إقطاعية. فيما كانت طبقة ثرية ضئيلة العدد، في الأرياف والمدن، تنعم بالسلطة والرفاه. وبين هؤلاء وأولئك كانت طبقة جديدة تنشأ، في المدن الكبيرة بخاصة، أطلقت أدبيات الحركات السياسية ومعاجم علم الاجتماع عليها اصطلاح (الطبقة الوسطى). ومعظم المحسوبين على هذه الطبقة هم من المتعلمين والموظفين الحكوميين والضباط والتكنوقراط والمشتغلين في مجالات الإعلام والثقافة، فضلاً عن الصناعيين والتجار الذين بدأت أحوالهم المعيشية بالازدهار نتيجة نشوء صناعة وطنية محدودة والتوسع الحاصل في السوق المحلية وارتباطها بالسوق العالمي، لاسيما بعد اكتشاف النفط، وارتفاع مستويات الدخل القومي والدخل الفردي. ومع هذا الحراك





الاجتماعي بزغت قيم مغايرة لما عهده المجتمع العراقي سابقاً، وبرزت اتجاهات إيديولوجية وسياسية وفنية بتأثير عمليات المثاقفة مع الغرب. ومن تلك الطبقة الوسطى خرجت تلك الشريحة التي بتنا نطلق عليها تسمية (المثقفون) وهم من يؤدون وظيفة فكرية في المجال العام، وبطبيعة الحال فإن المبدعين في حقول الفنون والآداب، إلى جانب الأكاديميين الناشطين هم من هؤلاء المثقفين.

اصطف معظم مثقفي العراق تحت خيمة اليسار.. كانت للماركسية والشيوعية، يومها بريقها، وكانت لثورة أكتوبر وظهور الاتحاد السوفياتي بعد الحرب العالمية الثانية كقوة عظمى،وانتشار حركات التحرر في المستعمرات،مصادر إلهام وطاقة دافعة للمثقفين. لكن هذه الشريحة سعت إلى التمايز، بثوب الطليعية، عن فئات المجتمع وطبقاته الأخرى. وليست هذه الأخيرة هي التي خلعت على المثقفين تلك الصفة، بل هم الذين اجترحوها اصطلاحاً ذا رنين سياسي، وخلعوها على أنفسهم، طالبين من الآخرين الاعتراف لهم بدور الطليعي ومكانته.. ومفهوم الطليعية بحسب فاطمة المحسن في كتابها (تمثلات الحداثة في ثقافة العراق): «يكمن في نوع من الوعي بقيمة الذات المتفوقة وتفردها وترفعها عن المحيط الذي ليس بمقدوره سوى تقديم فروض الإعجاب والانبهار بها»ص70.وهنا، ستبرز أولى مفارقات الحداثة في الثقافة العراقية، وتتوافر العلّة الأولى لاغتراب المثقف. لكن الاغتراب سيتخذ بعداً أكثر تعقيداً، حينما يتداخل الثقافي مع السياسي، ويسوِّغ المثقف طليعيته، عبر دور سياسي، قبل أن يبدأ المشروع الحداثي عينه الذي بشّر به المثقف بالتلكؤ.. تقول المحسن: «نشأت مفاهيم الطليعية ضمن





توترات طموح الأنتلجنسيا العراقية نحو تحقق فردانية تضمن تمايزهم، مع توق إلى تحمل مسؤولياتهم في التعبير عن الهموم الاجتماعية، بل دفعت نسبة كبيرة من المثقفين الحداثيين إلى الانضواء تحت لواء الأحزاب والحركات الراديكالية المعادية للنظام الملكي رغم أن مشروع الحداثة السياسية والاجتماعية تشكّل تحت مظلة هذا النظام الذي وسمه اليسار بسمة (الإقطاعي)»ص61، 62.

تفرق المحسن بين نمطين من المثقفين الذين برزوا في عقود القرن العشرين، وتحديداً مع تأصيل التوجه الحداثي في الاربعينات والخمسينات، وما بعدهما.. الأول هو المثقف الداندي، المتصنع والمتشاوف والذي يحمل نظرة غير واقعية عن الحياة العراقية بحسب توصيف المؤلفة.. «فهو نتاج الحداثة في الحياة والسلوك، فالوعي بالحداثة كحالة معاشة تفرض إحساساً بالتفوقوالانفصال عن الآخرين وتمييز النفس بمظهر يلفت الأنظار ويشيع بين الناس قدراً من الدهشة والعجب»ص123. وتأخذ المحسن مثالا لهذا النمط في شخص الشاعر حسين مردان، مفسّرة سلوكه بأنه «نتاج هذا الاكتئاب الذي يولّده وعي يتفوق على ظرف المثقف الشخصي، ولكنه يترك داخله شعوراً بافتقاد الأمان، بافتقاد مرتكز داخلي يساعده على العبور إلى ضفة اخرى تمتص قلقه»ص129. أما النمط الثاني في تصنيف المحسن فهو المثقف الثوري/ الحزبي. وهو «المثقف المنخرط في المشروع السياسي المعارض أو الثائر على الحكومة في عراق الخمسينات»ص132. وهذه التسمية شاعت في أدبيات الحزب الشيوعي بخاصة. وقد عاش هذا المثقف هو الآخر صراعه بين هاجسه الإبداعي الفردي، وما يريده منه حزبه.





«ولعل التوترات تحصل دائماً بسبب رحابة فكرة الثقافة وضيق هامش الحياة الحزبية التي تستلزم انضباطاً لا يمكن أن يمارسه مثقف يؤمن بحريته أو بتوسيع دائرة فكره»ص136. إذ ذاك أصبح للفكر الوجودي مريديه، حتى من بين المثقفين الماركسيين، وغدا الفكر الماركسي عند بعضهم معجوناً بالفكر الوجودي الداعي إلى تأكيد الفردانية والحرية، والمسؤولية والالتزام، مثلما جاءت بها ترجمات كتب جان بول سارتر.

تشخِّص فاطمة المحسن شكلاً آخر للاغتراب يمكن ملاحظته عند أولئك الذين يقرأون بلغات أجنبية وقد نعموا بثقافة رفيعة، فتضطرب علاقتهم بنتاجهم ولغتهم وطرائق تعبيرهم وموضوعاتهم.. فالمثقف من هذا النمط يشعر بالتعالي على ثقافته ولغته. مستسلماً «إلى عجزه عن اللحاق بابتكارات الحداثة الغربية»ص93. فيترك الكتابة وممارسة الفن لوقت طويل، أو إلى الأبد.

من أولى مظاهر التناقض بين وعي المثقف وأيديولوجيته وبين انتمائه وفعله ما تضعه المحسن في خانة تذبذب البرجوازي الصغير.. تقول، وفي ذهنها المثقف اليساري: «ومع أن أكثر المثقفين قد شايعوا الفكر المساواتي، غير أن الازدواجية التي يستشعرها المثقف في حياته بين الانتماء إلى الجماهير والانفصال عنها، من بين أهم مظاهر ما سمي في الفكر الماركسي بتذبذب (البرجوازي الصغير) حيث شكَّل هذا التذبذب خلاصة ما حفلت به طرائق التعبير الأدبي والفني في عراق الخمسينات»ص116. ونعرف أن هذه الازدواجية، والانفصال، وهي تجليات لحالة اغتراب، تتعدى طرائق التعبير الأدبي والفني في عقد الخمسينيات من الزمن العراقي. وقد تكون اللغة ذاتها عامل تأكيد للاغتراب عند المثقف حين تغدو لغته غريبة على من يتوجه إليهم بخطابه.





الثقافة منطقة غرباء، لاسيما في المجتمعات غير المستقرة، والتي لم تحقق تنمية اجتماعية ثقافية اقتصادية حقيقية، وناجحة، بفعل عقبات كثيرة.. هنا لا تكون غربة المثقف ترفاً، ولا حتى خياراً مطروحاً من بين خيارات واسعة، بل عَرَضاً ملازماً لحالة مأزومة، وملتبسة. فالاغتراب مسافة نفسية ووجدانية وعقلية.. مسافة وجودية مفروضة بشروط واقع تاريخي.. مسافة بين الكائن والكينونة، بين الكائن والزمان.. بين الكائن ومكانه.. بين الكائن والأشياء.. بين الكائن وغيره من الكائنات.. وباختصار؛ بين الكائن والعالم. واغتراب المثقف وعي وموقف، لذا هو قرين تساؤلات.. لا اغتراب من غير أسئلة.. الأسئلة تعمق الشعور بالاغتراب والوعي به، لاسيما تلك المرجأة منها، والمخفية، والمسكوت عنها.

شرع السياسي يبتلع الثقافي، وصارت الديماغوجية السياسية بديلة عن المشروع العقلاني للحداثة المجتمعية المتعددة الأبعاد. ومع بدء عصر الانقلابات العسكرية، وتسيد الخطاب الراديكالي الانفعالي، والخطاب الفاشي، تراجع دور المثقف الطليعي، ليس في العراق فقط وإنما في أماكن عديدة من المستعمرات السابقة، تحت سلطة الحكم الوطني، وعلى الرغم من أن المثقف ليس بريئاً بشكل مطلق مما جرى إلا أنه كان الضحية في النهاية لذلك الانعطاف التاريخي غير السار.»وحيث لم يكن المثقفون ممهدين لتلك الانقلابات أو الثورات، بتنظيرات أو مقاربات فكرية، رغم أن نصوصهم تشير إليها وترغب فيها، غدا دورهم ثانوياً أو بدا تابعاً لمن قاد الثورة والجماهير التي تدين له بالعرفان. أو هذا ما كان يرتئيه المثقف لنفسه، فزمن النخب الثقافية في العالم العربي





انتهى بعد انبثاق (الثورات)، وتقدّم صوت القادة والجموع المحتشدة لتأييدهم. وتغير مفهوم الثقافة من حيّز تشغله قلة في مجتمع أمي أو شبه أمي، إلى قاعدة عريضة تشارك الجماهير في صنع طقوسها وإشاراتها ومعانيها الجديدة»ص 158.

وأقصي المثقف أكثر عن الشارع بعدما توالت الانقلابات، وانحسر إلى حد بعيد فرصة بناء نظام سياسي ديمقراطي ومجتمع حر.. وإذا كانت الحداثة قرينة بزوغ فكرة الفردانية، وحرية الفرد، فإن ما جرى لاحقاً كان شيئاً آخر تماماً.. تقول المحسن عن ثورة 14 تموز؛ «فالثورة بالتأكيد كانت تجهل نفسها. تجهل ثقافة بنت عليها فكرة الحرية، دون أن تكون هناك مقدمات لممارستها»ص167. وقد تنازل المثقف تحت وطأة المد الانفعالي الجماهيري العارم والصاعد عن نخبوية خطابه وإبداعه ليساوقهما مع ذلك المد. وبعدما كان المثقف قبل الثورة نقدياً ومعترضا في الميدان السياسي، كما ترى المحسن، أصبح ارتباطه «بالسلطة جزءاً من وظيفته الثقافية أو نوعاً من التعبير عن حيّزه الجديد في الحياة. إنه هنا ليس موظفاً يؤدي واجبه، كما في العهد الملكي، بل هو متطوع يعيش غبطة تلاحمه مع الشعب وسلطته الجديدة»ص161.ثم جاء الحكم الشمولي ليمعن في وأد فكرة الحرية وممارستها أكثر وأكثر، ويشوِّه الاتجاه الحداثي.

نعرف أن عمليات التحديث في العراق لم تجرِ بسلاسة، في ظروف مؤاتية، وعلى أرض ممهدة، بعدما واجهت مقاومة، بأشكال شتى، بعضها ضارٍ ومخرِّب. فالإرث المجتمعي المحافظ، المحروس بوساطة مؤسسات اجتماعية وسياسية ودينية راسخة تصدى لفكر





الحداثة ورموزه ودعاته، في مناسبات عديدة، وبلا هوادة. وكان أي خرق حداثي، وإن جاء على استحياء، يجد أمامه حيطان صدٍ عالية.

ما يُجذِّر اغتراب المثقف؛ أوهامه، أحلامه غير الواقعية، طوباويته.. إن السباحة في بركة الأمل الكثيفة مآلها الصدمة.. تنتهي لغة كثر من المثقفين في النهاية وقد نُقِّعت بالخيبة والسخرية والمرارة.. وأحياناً اليأس أيضاً.

## 3ـ المدينة والطبقة الوسطى ومشكلات التحديث

لا يمكن فصل فكرة الحداثة عن الإطار المديني، ولا يمكن الحديث عن المدينة الحديثة من غير أن يكون المحور الأساس له نمو الطبقة الوسطى المدينية. وحين نعاين هذه القضية، من منظور جدلي تاريخي، في السياق العراقي، تبرز أمامنا جملة من المشكلات الشائكة، والتي تراكمت، عبر تجربة بناء الدولة العراقية منذ العام 1921. وهي مشكلات بنيوية تتصل بالسياسة والاقتصاد والثقافة والمجتمع. فالحداثة، في الغرب، بحسب فاطمة المحسن في كتابها (تمثلات الحداثة) «هي التمدين (urbanization)، أو الانتقال من الريف إلى المدينة الصناعية، وصعود البرجوازية والرأسمال العالمي، كما هي المعرفة العلمية والصياغة الرياضية لمناهج الفلسفة والفكر والأدب والفن»ص191. وإذ تتساءل المحسن عن الزمن الحداثي في البلدان الطرفية، تجد أن هذه الأخيرة أدركت «التمدين دون أن تعيش مخاضاته من الثورة العلمية وطرق الإنتاج الصناعي الحديثة، إلى حراك الأفكار والثورات الجماهيرية، وما تمخض عنها من نظم سياسية ومعتقدات.»ص191.





تشير الحداثة، في أحد تجلياتها المفهومية، إلى علاقة مغايرة بالمكان، عبر تأسيس جغرافيا ثقافية مخترقة بقيم وتقاليد ورؤى معرفية وجمالية، أي ثقافة، تتباين مع ما كان راسخاً من قبل بفعل إزاحة تاريخية. والمكان الحديث هو المدينة بطابعها البرجوازي، ومؤسساتها وأنماط إدارتها، فضلاً عن هندستها ومعمارها ومعالمها والتوزيع الوظيفي لقاطنيها.

نعرف أنه لا مدنية عصرية من غير طبقة وسطى قائدة للتحوّل الاجتماعي ـ الاقتصادي تهيء لبناء قاعدة مادية مؤسساتية وتقنية حديثة، في إطار تاريخي زمني ممتد، لحين نضوج الشروط المساعدة لتحوّل آخر في علاقات الإنتاج لاحقاً. فهل كان أحد أسباب اضطراب وانحسار عمليات التمدين عراقياً، فحوى الإيديولوجيات الشمولية الشعبوية، التي شاعت عند الأحزاب اليسارية منها والقومية، وكانت تسخر من طريقة حياة الطبقة الوسطى البرجوازية المدينية (المعنى المقصود للبرجوازية هنا هو المعنى المستمد من الجذر اللغوي، ومؤداه سكان المدن). وقيمها وتقاليدها بدعوى أنها مستوردة من الغرب (الاستعماري عند بعضهم، والكافر عند بعضهم الآخر)، بوضع هؤلاء، حيناً، في خانة الأعداء الطبقيين الذين يجب محاربتهم وتحطيمهم، وبطبيعة الحال فإن مثل هذه الرؤية المبتسرة تفتقر إلى الحس التاريخي السليم، وتجهل روح المنهج الجدلي الماركسي نفسه. أو بعدِّهم، عند آخرين، مروّجين لقيم وتقاليد لا تلائم تقاليدنا وقيمنا الموروثة الأصيلة؟.

أُهمل الريف العراقي، وكذلك البلدات الصغيرة عقوداً طويلة حتى أضحى الحصول على الحد الأدنى من مستلزمات الحياة البشرية اللائقة فيهما بغاية الصعوبة. وهكذا صار الريف، لاسيما في جنوب البلاد، بيئة





طاردة لأهلها بعد أن أصابها الشح والتخريب بفعل استغلال الطبقة شبه الإقطاعية المسيطرة على قوى الإنتاج فيها. فيما كانت المدن، الكبيرة منها بخاصة، مناطق مغرية لهؤلاء، من المحتمل أن يجدوا فيها فرصاً للعيش الكريم، لتبدأ منذ أواخر العهد الملكي الهجرات السكانية الكبيرة.

فقدت المدينة العراقية إيقاع تطورها المنتظم مع الزحف الواسع للمهاجرين إليها من الأرياف.. الهجرات التي خلخلت ذلك الإيقاع، وأربكت النمو الطبيعي، ناهيك عن خطط التطور التدريجي المركّب التي وضعت على وفق رؤى حداثية لمهندسي سياسة واقتصاد وعمارة وثقافة منذ أربعينيات القرن المنصرم على اثر اكتشاف النفط وزيادة إيراداته. ومن الظلم إلقاء اللوم على أولئك المهاجرين الذين اضطرتهم ظروفهم البائسة القاهرة إلى ترك مواطنهم الأصلية بعد ما عانوا فيها الجوع والذل والخوف أملاً في العثور على حظوظ أفضل في أمكنة أخرى.. والأمكنة الأخرى لم تكن سوى هوامش المدن الكبيرة.

يعد ازدهار المدينة، والحياة المدنية، أو انكفائها وتخلفها وتراجعها، دالة لنجاح سياسات الدولة والسلطات الحاكمة، أو فشلها.. وإن التركيز في برامج التحديث على المدن الكبيرة والانطلاق منها هو السبب في تشويه عمليات التحديث.. وفي اعتقادي المتواضع، كان يجب البدء، بخطط الإعمار والتنمية، من الريف وتطويره بوصفه فضاءً اقتصادياً إنتاجياً في غاية الأهمية. أو في الأقل البدء منه بالتزامن مع تحديث المدن وتطويرها. فمن غير تنمية زراعية حقيقية تبقي سكان الريف في أمكنتهم التي تمدّهم بأرزاقهم فإن المدن ستظل تستقبل اعداداً متزايدة من النازحين الريفيين، ومن غير أن تستطيع إدماجهم في نسيجها الاجتماعي.





تقول فاطمة المحسن: «لقد لاحت عيوب تركيز التمدين في العاصمة والمدن الرئيسية، في وقت أبكر من العقد الثمانيني في القرن العشرين، حيث بدأت تدريجياً منذ الخمسينات وأدت إلى نزوح من المدن والأرياف إلى بغداد والمدن الرئيسية لم يكن ملحوظاً في البداية، ولكنه أدى إلى عطب في مشروع تمدين العاصمة وبقية الحواضر العراقية، فقد كانت عجلة الاقتصاد غير قادرة على استيعاب جل المهاجرين ودمجهم في مشروع التمدين»ص214.

إن السكان يتوزعون في الأمكنة المختلفة بحسب ما تلبي الأمكنة تلك من حاجاتهم. وما يمكن أن يقوموا به من وظائف وأعمال. فيما تخلق الهجرات الكبيرة، لا العشوائيات والمشكلات الناجمة عنها وحسب، وإنما تُحدث اختلالاً في التوزيع الوظيفي ـ العملي للسكان كذلك، حيث من أبرز مظاهره انتشار البطالة، والبطالة المقنّعة.

لم تكتسب المدينة العراقية الحديثة الصلابة القيمية والثقافية والمادية الكافية لاستيعاب المهاجرين من الأرياف والبلدات الصغيرة وتكييف حياتهم على وفق تقاليد المدينة وعلاقاتها وقيمها، وتغيير نمط حياتهم، بالشكل الذي يجعلهم ينسلخون عن قيمهم وانتماءاتهم ما قبل الدولتية القديمة ليكتسبوا معها هوية جديدة هي هوية المدينة.. كان أعداد المهاجرين أكبر بكثير من أن تستطيع مدن لم تتعصرن بعد إلى درجة واضحة تجعلها بمأمن من الارتداد أن تستوعبهم وتكيّفهم. وهكذا أصبحت المدن العراقية الحالية جزراً قبلية عائمة في محيط غريب عليها، وهي جزر لها سلطتها اليوم، وتوتراتها وصراعاتها وتناشزاتها الصعبة. ولعل تسيد الروح القبلية وقيمها وتقاليدها من أقوى معوقات





ترصين قوة الدولة وتحقيق الحداثة المدينية في العراق المعاصر. وإذا قلنا أن كل مدينة حديثة هي عبارة عن فضاء تفاوضي مستمر (استعارة الاصطلاح من هومي بابا) كونها مصهراً لتنوعات عرقية ومذهبية وثقافية مختلفة، ومجالاً للتثاقف والهجنة الممهدة للإبداع الفكري والأدبي والفني، فإن تحوّل المكونات إلى جزر معزولة عن بعضها بعضا يحول دون إنجاز عمليات التثاقف والتهجين والانصهار المجتمعي بسلاسة.

حاولت النخب الثقافية، وكثر من أعلامها درسوا في الخارج وعادوا محملين برؤى وأفكار جديدة، أن يكونوا جزءاً فاعلاً من عمليات التفاوض المجتمعي الثقافي ذاك، غير أن نوعاً آخر من التناقض سيطل عندئذ، وهذه المرة بين طريقة حياة أفراد النخبة المنتمين إلى الطبقات الوسطى، وطريقة حياة اولئك الغارقين في البؤس والفقر والجهل. وعلى الرغم من هذا استطاعت النخبة أن تخلق تأثيراً لافتاً في مجتمعها.. تقول المحسن: «عند عودة المعماريين والفنانين العراقيين من الخارج، خلقوا مجتمعاً (تفاوضياً) ينتج حداثته الخاصة ويطمح أن يكون حلقة الصلة بين الثقافة الغربية المزروعة وسط بغداد وأحيائها الجديدة، وبين الأكثرية التي تسكن أحياء البؤس القديمة والمدن المهملة والبوادي والمزارع التي غدا الإقطاع فيها أشد بأساً على الفلاحين بعد الاحتلال البريطاني بسبب تقسيم الأراضي وتوزيعها على شيوخ القبائل، وتمكينهم داخل السلطة السياسية. وسيكون ذلك التفاوت في طريقة العيش والامتيازات أحد أسباب الاضطرابات المجتمعية وحركات الاحتجاج التي سادت خلال الأربعينات والخمسينات مدن العراق وأريافه، وفي مقدمتها العاصمة بغداد، مثلما أصبحت خطابات الشارع المحتج أحد أهم مواضيع الأدب والفن العراقي» ص199 ـ 200.





وفيما بعد سنرى أن ما يُجذّر اغتراب المثقف؛ أوهامه، أحلامه غير الواقعية، طوباويته.. إن السباحة في بركة الأمل الكثيفة، مع الافتقار لحس الواقع وللحس التاريخي والوعي بهما، مآلها الصدمة.. وهكذا انتهت لغة كثر من المثقفين، في النهاية، وقد نُقِّعت بالسخرية والخيبة والمرارة.

أعتقد أن ثمة سبباً آخر لتراجع الحداثة المدينية العراقية، وهي تلك العزلة التي فرضها النظام السياسي الشمولي، إلى جانب الواقع الإقليمي والدولي، على المجتمع العراقي طوال عقدين قاسيين هما؛ الثمانينات بحادلة الحرب التي راحت تسحق شيئاً فشيئاً جزءاً كبيراً مما نما من قيم مدنية وتقاليد حضارية جديدة منذ تأسيس الدولة وحتى السبعينات.. والتسعينات التي ابتدأت بغزو الكويت لتشهد واحدة من أشد عمليات الحصار على مجتمع إنساني قسوة ولؤماً وخسة وحقارة، والتي نفذت باسم الشرعية الدولية!!. ومن نافل القول أن العزلة التي تفرض على مجتمع معين تخلق الوسط الأكثر ملاءمة لنمو مشاعر الكراهية والخوف من الآخر المختلف، وسوء الظن، والتعصب، ومن ثم الميل إلى العنف. وسوء الحاضر المستمر عراقياً، منذ نهاية السبعينات في الأقل، جعل ثقة شرائح واسعة من المجتمع بالمستقبل تضعف إلى حد بعيد. ومن هنا ذلك الارتداد العصابي نحو الماضي، والبحث فيه عن ملاذات وحلول. وتلك في الحقيقة وغالباً ملاذات من أوهام، وحلول عقيمة. ومع تديين السياسة وتسييس الدين وصعود الإسلام المتطرف، وتفاقم الإرهاب بأشكاله وصيغه المتعددة بدءاً من اللغة وبلاغتها وربما ليس انتهاءً بقطع الرؤوس باتت النخب الثقافية تعيش لوناً جديداً من الاغتراب لا أدري إن كان مناسباً أن نسميه (اغتراب الارتداد أو التأخر). واصطلاحا الارتداد والتأخر يخصان الواقع الذي تراجع بمعايير التمدين والعقل الجمعي





الذي ارتد. فبعدما حفلت سنوات الأربعينات، وحتى السبعينات بآمال الحداثة وورومانسيات الثورة وروح التفاؤل انكسرت حركة الصيرورة، او كأننا دخلنا مرحلة قوس نزول طويلة نسبياً في مسار التطور الحلزوني، حيث، وعلى غير توقع من سمّوا بالتقدميين في تلك الحقب الموارة بالتحولات، تكاثر من سمّوا بالرجعيين (ولم لا نعيد استخدام هذا الاصطلاح الذي ينطبق على قوى كثيرة الآن أكثر من انطباقه على أولئك الذين خلع عليهم آنذاك). وإلا ماذا نسمي من يرى المستقبل بعين الماضي، ومن يرى المستقبل في الماضي، ومن يقاتل حتى الموت ليعيد العالم إلى القرون الوسطى؟.

## 4 . الحداثة والمثاقفة.. الآداب والفنون والبحث الأكاديمي

الحداثة العربية، ومنها العراقية بطبيعة الحال، أنتجتها صدمة الاستعمار وعمليات المثاقفة.. كانت ثمة بذور للتحديث كامنة في رحم الواقع التاريخي إلا أنه ما كان لها أن تنشط وتثمر في حينه من غير فاعلية ذينك العاملين.. كان التاريخ، في الزمن العربي، تحت ثقل الهيمنة العثمانية الطويلة، شبه متوقف، والحياة تكاد تكون راكدة، عقيمة، سماتها الفقر والجهل والعزلة. وبوصول طلائع سفن الغزو الأجنبي شواطئ الأراضي المسكونة بالناطقين بالعربية (لمصر أولاً، مع حملة نابليون 1798) بدأ الزمن بالتململ، وراح الوعي يستيقظ وإنْ ببطء، وبرزت نخبة تحلم بتغيير الواقع. ومنذ ذلك الوقت حدثت تطورات كبيرة لا تُنكر، رافقتها انتكاسات وتشوّهات وإحباطات، جعلت من مسألة التحديث، في هذا الركن من العالم، إشكالية معقدة. وما زالت الدراسات والأبحاث تترى في مختلف البلدان العربية لإنارة المسألة





ورؤيتها بوضوح أكبر، واقتراح حلول للمشكلات المتعلقة بها. وكتاب فاطمة المحسن (تمثّلات الحداثة في ثقافة العراق) واحد من المقاربات الذكية والناضجة بهذا الشأن. فلها رؤى عميقة في ما يخص التأثير الغربي ثقافةً وحضارةً وعمراناً على ثقافتنا، وعقليات نخبنا بعد تماسهم مع الثقافة الغربية، إذ ظهرت أنواع أدبية جديدة، كالرواية والقصة القصيرة والشعر الحر والمقالة الصحافية، وازدهرت فنون العمارة والرسم والنحت والموسيقى والسينما والمسرح بعد تأسيس الدولة الحديثة 1921، لتبلغ مستوى لافتاً من التطور، على وفق معايير التحديث، في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين.

ولم تسر عجلة الحداثة على أرض ممهدة، فكانت هناك قوى معيقة ترى في الحداثة خطراً على هوية المجتمع وقيمه وثقافته الموروثة. والمفصلان الرئيسان اللذان ألقيا بظلالهما على المجتمع الخام في العراق بتعبير فاطمة المحسن كانا: «الأول تلك الانطلاقة التي تريد الذهاب بعيداً في اتجاهات التحديث، والأخرى تبدو معيقة لعملية التطور، فكانت ثمار ذلك التوتر موضوعاً رئيسياً في الخطاب الكامن في الثقافة العارفة وتعبيراته الأدبية والفنية. في أساليبه المنوّعة التي تغرف من رومانسية الغرب وواقعيته، وفي حركات احتجاجه الأدبية وتمرّداته الفنية وأفكاره وفلسفاته، لتصبّ في لغة الكتابة المتوترة الساخطة على الواقع، وفي تغريبات وتجريدات الفن التشكيلي، وتوزّع مساحة التقليد والابتكار فيه على طيف واسع من نتاجات الرواد. كما في بروز موجة الشعر الحر التي نتجت من تلاقح بين شعر الحداثة الانكلوسكسوني والشعر العربي المتطلع إلى نبذ الصيغة القديمة لبحوره وخطابه ومواضيعه ولغته وأسلوبه» ص212 ـ 213.





يقترن تطور المدينة بفن العمارة. فجمالية المشهد المديني تبرز مع الأشكال المعمارية الجديدة التي تمنح المكان طابعه الحداثي. وكان لابد من أن يضفي المعماريون العراقيون الذين تخرجوا في الجامعات الأوروبية، وتعرّفوا على المناهج والأساليب والرؤى المعمارية الحديثة، وأقبلوا بطموحات كبيرة، مسحة مبتكرة، ذات بعد ثقافي جمالي على العاصمة بخاصة، وعلى بقية المدن الكبيرة بعد ذلك. حيث «قدّم المعماريون والفنانون العراقيون أنفسهم كطليعة ثقافية تتجاوز الزمن الساكن للمدن الملتحقة بالحداثة الغربية، ولكن خطوات الرواد الأوائل في هذا الميدان، عانت الصعوبات ذاتها في فهم الكيفية التي تصبح للأزمنة والأمكنة سمة حداثية»ص219.. وتتحدث المحسن أيضاً عن الحداثة الهجينة، في الجانب المعماري، لأن الطرز والأشكال المعمارية لبغداد كانت متنافرة «لم تستقر على هوية معمارية معينة»ص218. بيد أن روح الحداثة تجلت عراقياً، على أوضح ما يكون، عند المعماريين الذين أرادوا إشاعة قيم جمالية سامية تربي ذائقة مجايليهم والأجيال اللاحقة. قبل أن ندخل عصر الخراب منذ مستهل الثمانينات.

بالمقابل كان الفن التشكيلي يرهص لتحوّلات المدينة وناسها ويحاكيها في الوقت نفسه.. وقد سكن هاجس الاستكشاف معظم هؤلاء الفنانين، ومنهم خريجو جامعات غربية، كأقرانهم المعماريين. وإلى جانب هؤلاء كان هناك الشعراء والقصّاصون، وسيجد هؤلاء «في بغداد القديمة، في أحيائها المتهالكة وأزقتها القذرة المتداخلة، وبساطة عيش أناسها ما يغري بالتوقف. بغداد القديمة تمثلت في أعمال الرسامين والقصاصين والشعراء، باعتبارها هوية العبور إلى الخصوصية





أو الأصالة، وهي فكرة تمليها الجغرافيا الثقافية للحداثة، وطابعها التمييز والتجاور والتراكم وإحداث التقاطع بين القديم والحديث، أو التلامس بين حدّيهما، كي يخرج في الفن شيء جديد»ص223.

غير أن أهم المؤسسات التي تبنت مهمة تحديث المجتمع والمدينة هي مؤسسة التعليم، عبر مناهجها وفصولها الدراسية المصمّمة على غرار ما هو سائد في الغرب. وفي دولة حديثة التكوين مثل العراق كان لابد من أن ترتبط هذه المؤسسة بمفاصل السلطة السياسية الحاكمة. ولا يمكن، كما تقول المحسن: «تصوّر التعليم المدرسي بعيداً عن ستراتيجيات تهدف إلى خلق منظومات للضبط وأفعال السيطرة السياسية، وهي في النهاية نوع من العقلنة المتقدمة للمجتمع، حين تقوم السلطة بمأسسة التقدّم العلمي والتقني، كي تلغي الشرعيات القديمة حسب تعبير هابرماس»ص261.

وبفضل أساتذة أكفاء من أصحاب الشهادات الرفيعة التي حصلوا عليها من جامعات عالمية، وبعضهم من العرب والأجانب، وحقول التخصصات العلمية الدقيقة التي فُتحت في الجامعات العراقية صار بالمستطاع ربط التعليم بالمجتمع، وجعل الجامعة مناراً ثقافياً حداثياً مشعاً يشمل بتأثيره المواقع الاجتماعية خارج أسوار الجامعة. وكان من أهم تلك الحقول التخصصية هو التاريخ والآثار. وقد عدّ هذا الحقل الفضاء الذي تُستثمر مخرجاته العلمية في تعميق الوعي الاجتماعي الوطني، وإنشاء سردية تاريخية يمكن الركون إليها في تثبيت شرعية المجتمع المديني الحديث والدولة الجديدة. وبهذا تمت الاستفادة من مناهج المستشرقين وطروحاتهم، عبر تفحّصها علمياً ونقدها. «ولعل





عمل المؤرخين العراقيين المشتغلين في حقل الآثار (الآركيولوجيا) كان قد أخرج الدرس التاريخي إلى آفاق أكثر رحابة وتميزاً في الخصوصية المحلية التي تستقرئ ما تبقى من حضارات الماضي في لغة المكان وعاداته وطقوسه»ص266. وكان الهدف، في النهاية، هو خدمة الحاضر، وترصين الهوية المعرفية «التي تصل الدرس المحلي ببعده الشمولي»ص270. والهوية المجتمعية، الوطنية، المتخطية للهويات الفرعية، ما قبل الدولتية. وبرأي المحسن أن علينا «معرفة التاريخ من حيث هو مجال للتثاقف مع الغرب، ومن حيث علاقته بالهوية، وعلاقته بالعلم والأدب، وارتباطه بالدرس الأكاديمي»ص274. وتدرس المؤلفة، من منظور تحليلي نقدي، المساهمات المائزة لأربعة من كبار المؤرخين العراقيين، يختلفون في الرؤى والمرجعية الآيديولوجية ومناهج البحث، وهم: جواد علي وعبد العزيز الدوري وطه باقر وعلي الوردي.

تلاحظ المؤلفة أن الجامعات فقدت حياديتها ورصانتها العلمية بعد أن أقحمت المؤسسة السياسية المتولدة نتيجة الانقلابات العسكرية يدها في المناهج والفصول والإدارات.. تقول: «ولم يضعف مستوى الجامعات إلا بعد الاضطرابات السياسية التي صاحبت الانقلابات العسكرية، والتي تسربت فوضاها الجماهيرية، واستهانتها برصانة المؤسسات وعلميتها إلى النظم التعليمية في العراق وفي مقدمتها الجامعة»ص265.

الفصل الخامس والأخير من دراسة فاطمة المحسن الجادة والمسهبة تخصصه للجيل الستيني، ولعقد الستينيات وما جرى فيه من انقلابات وتحوّلات حداثية. وهو العقد الذي يعد منعطفاً فارقاً في مروية القرن





العشرين السياسية والثقافية بعدما شملت بأصدائها معظم أنحاء العالم المتمدن.. العقد الذي شهد ثورات شبابية كبرى، ذات شكل ثقافي بارز، في بلدين غربيين مهمين هما أميركا وفرنسا، وما «تميزت به هذه الثورة هو طابعها الأممي المرتبط بالممارسة الثقافية، الذي يملك عدوى التعميم والانتشار في كل العالم، إضافة إلى ميزتها الأخرى وهي شعبية وجماهيرية الكثير من تصوّراتها وطرائق تعبيرها»ص316.

كانت تلك الثورات الصاخبة، في جانب منها، ذات روح يسارية متأثرة بأفكار تروتسكي وماو وجيفارا، فقد دعت إلى تحطيم العالم القديم والتمرد على جيل الآباء وقيمه وأخلاقياته ومؤسساته، وتحقيق المساواة والحرية. وهي لم تخل في الوقت عينه من جانب آخر، عابث وعدمي انعكس في الحرية الجنسية وتعاطي المخدرات وارتداء الملابس الغريبة، وحتى بعض السلوك العنيف. وكانت لها انعكاساتها في مجالات السياسة والثقافة والفكر والسلوك الاجتماعي، على الرغم من أنها لم تحقق أهدافها المعلنة بسبب عفويتها، وعدم نضج الشروط التاريخية لجعلها ثورة مستمرة. وترى فاطمة المحسن أن الستينيات الثقافية كانت عابرة للحدود، وإنها «مرت على الشرق الأوسط على نحو غير مسبوق، ليس في الأدب والفن، بل في الحياة العامة. وبدت في السبعينات أشد وضوحاً في موضات الملابس وقصّات الشعر والسينما الجديدة وفرق الموسيقى والرقص وانتشار أغاني الروك والبيتلز ومسرحيات العبث وسواها»ص320. وتشير المحسن إلى تأثيرات السينما المصرية والثقافة الفرنسية والثقافة الأميركية، لاسيما من خلال أفلام هوليوود، على «موضات الملابس وأساليب التصرفات»ص322،





في العراق. وقد استطاعت السينما، حيث انتشرت دور العرض العصرية في بغداد والمحافظات، «أن تسهم بشكل فاعل في تشكّل الوعي الحداثي لمرتاديها في مدن بعيدة ومقصية قبل أن يكون للتلفزيون هذا التأثير المباشر»ص323.

مع الستينيات بدأت نذر انتهاء دور المثقف الطليعي الراعي للمجتمع. وبرز جيل آخر حاول التخلص من فكرة الالتزام، فراح المثقف يبحث عن ذاته «ويطلب من الجمهور أن يساير مزاجه الشخصي ويتجاوز الواقع إلى عالم الشطحات والعجائب، سواء في الشعر أو الفنون التشكيلية والمسرح. والحق أن الذي شجّع هذا الحال تزايد عدد طلاب الجامعة والشباب الحداثي، وظهور مجتمع من المتعلمين أكثر تأثيراً داخل الحياة الاجتماعية»ص331.

لا يغطي ما قلناه عن كتاب (تمثّلات الحداثة في ثقافة العراق) إلا جزءاً مما تضمنه من تفاصيل أحداث وظاهرات، فضلاً عن أفكار وآراء يمكن أن نتفق بشأنها مع المؤلفة فاطمة المحسن في كثير، وربما اختلفنا معها في قليل. هي الباحثة والمفكرة المثقفة التي تعتمد منهجاً تحليلياً تتعدى باستخدامه الوصف إلى استنتاجات لامعة. فهذا الكتاب الذي يكمل مشروعها السابق عن تمثّلات فكر النهضة في الثقافة العراقية، يقدم عرضاً شاملاً مدققاً لتحولات فكر الحداثة وتمثلاته في تلك الثقافة، لا غنى عن قراءته للباحثين والمتخصصين والمثقفين والمهتمين بقضايا ثقافتنا الوطنية.






مكتبة
التنوير

# الخاتمة

# المثقف.. المجال السياسي.. الدنيوية

المثقف.. المجال السياسي.. الدنيوية.. تلك ثلاثة مفاهيم إذا ما نظرنا إليها في ضوء مفاعيل علاقة المعرفة بالسلطة، وفي إطارنا التاريخي الحالي، سنرى أنها تتعاطى، بعضها مع بعض، وتتضاد وتتعاضد، في التصوّر النظري، كما في أشكال الممارسة. ففي راهننا، يجد الإنسان، وبالضرورة؛ الإنسان المثقف، نفسه كائناً في المجال السياسي، وهو المجال الذي يُغطي، أو يلقي بظلاله الكثيفة على بقية المجالات الأخرى، لاسيما الثقافة.. والسياسة والثقافة مجالان يتداخلان ويتعاكسان ويتصارعان في العالم القائم المحسوس والمدرك، حتى وإن امتدت لهما جذور وقنوات عبر الإيمان الديني، وبمعونة المخيلة، إلى ما وراء ذلك.. وهنا يحضر مفهوم الدنيوية. والذي نستعيره من الجهاز المفهومي لإدوارد سعيد، حيث استعمله، بدءاً، في كتابه (العالم، النص، الناقد) في مقاربة النصوص الأدبية السردية. قبل أن يحيله إلى نطاق تحليل الخطاب السياسي والفكري. وهذا المفهوم يوازي عنده ويطابق مفهوم العلمانية كما يبرز في أثناء الخوض بقضايا المجال السياسي، والنظرية السياسية.





يتجاوز إدوارد سعيد عند تناوله لمفهوم الدنيوية فكرة الماركسية التقليدية القائلة بأن البنية الفوقية المتمثلة بالنصوص والأفكار والمعتقدات والقوانين والنظريات والأعمال الفنية، الخ، ما هي إلا انعكاس للبنية الاقتصادية التحتية. ومن هنا تنبثق، عنده، القراءة والتأويل والتفسير والرؤى المكوّنة تبعاً لها، من سياق علاقة النص، والخطاب عموماً، وآليات تشكّلهما، بالعالم. فنص الاستشراق، والخطاب الاستشراقي، مثالاً، يرتبطان، بحسب رؤيته، بموجِّهات مؤسسية متآزرة مع مصالح إمبراطورية. وكذلك بقية النصوص والخطابات، فكل منها يتصل بسياق تاريخي زماني ومكاني وبثقافة مولِّدة، وبشبكة علاقات سلطوية، فضلاً عن قوة المتخيّل الذي لا ينفك يرتع من الذاكرة، ومن الإشارات المبثوثة في البيئة، في آن معاً. وفي تخطّيه لحقله النصي/ الأدبي يؤشِّر النقد الدنيوي السياق التاريخي والمرجعيات الصانعة، مفكِّكاً الأوهام، ومعطياً الأحداث والأفكار معنى جديداً، ودلالات مغايرة، ومن خلال قناعة أن النص هو من هذا العالم ومولود من رحمه، ومثقل بإكراهات وتحيّزات وموجِّهات إنتاجه.

من أجل فاعليته لابد من أن يتعرض المجال السياسي لاهتزازات مستمرة يولِّدها ويُديمها الحفر الثقافي النقدي، الرقابة الموضوعية، الأسئلة الصادمة، الكشف عن المستتر والمخبوء.. فلا وجود لمجال سياسي منتج يؤدي وظائفه باتقان من غير وجود مثقفين معارضين. ذلك أن المثقف الحقيقي معارض، وإلى الأبد.

المعارضة ليست عملية هدم لكل شيء.. إنها هدم لما هو ضار، ولما هو زائد كالورم ومعيق، ولما هو فاسد وقبيح.. المعارضة بناء في





جوهرها، فهي تهيء شروط إمكان البناء وتمهد أرضيته، وتقوّم عمليته، وتساهم فيه. ومن غير أن ننسى أن المعارضة نفسها يمكن أن تكون، أحياناً، قاصرة، مفتقرة للكفاءة، أو مغرضة ترتبط بمصالح لا تتوافق ومصالح المجتمع، وقد تكون خائنة حتى.

لنوسع قليلاً النطاق الاجتماعي ـ الثقافي لمفهوم المثقف، من جهة أولى، ليشمل كل أولئك المتعلمين الذين تشغلهم هموم الثقافة والسياسة، ويطرحون آراءهم في المسائل الرئيسة لمجتمعهم والعالم بالكلمة المنطوقة والمكتوبة المبثوثة عبر وسائط الإعلام المختلفة وأشكال الثقافة من فنون وآداب وعلوم إنسانية واجتماعية.. وفي مقابل أن نقلِّص، من جهة ثانية ذلك المفهوم، في ضوء توجّهات مقالتنا هذه ليشير إلى المثقف الناقد المعارض والتنويري الحامل لقيم الحرية والعدالة والسلام والتنمية المركّبة.

ولابد من الاعتراف بأن لكثر من المثقفين، مهما حسنت نواياهم، وتنقّت ضمائرهم، أوهامهم كذلك، تلك التي ينكِّل بها الواقع التاريخي في النهاية.. ولهم فائض انفعالاتهم، أحياناً، وهو الذي يطيح بأسوار العقلانية والرؤية الموضوعية لديهم. فهم كائنات ناقدة، وموضوعة ينبغي تعريضها للنظر النقدي القاسي.

منذ عقود، وحتى قبل تأسيس الدولة العراقية، انخرط المثقف العراقي في ملابسات المجال السياسي وتداعياته على الرغم منه.. كان عليه أن يمارس دور الشاهد، ودور المحتج، ودور الرائي، لأنه وعى مبكراً أن مصير وطنه ومجتمعه مرهون بشكل عضوي بمآلات ذلك المجال.

لست مع أولئك الذين يتحدثون عن لا فاعلية المثقف العراقي في





مجالنا السياسي المتخم بالأزمات والبلايا. وما يطرحه المثقفون الآن عبر وسائل الثقافة والإعلام المختلفة تبقي القضايا الرئيسة التي تهمنا ساخنة دوماً أمام أنظار الناس والعالم.

صحيح أن ما يقوم به المثقف العراقي الآن لا يكاد يرقى إلى ما يجب أن يقوم به من دور ووظيفة. ولكن، وفي الأحوال كافة، لا غنى عمّا يحققه.. أن نبقى نكتب ونؤشر ونقول ونصرخ، حتى وإن كان بالحدود الدنيا، خير ألف مرة من أن ننزوي يائسين خلف نافذة موحشة، ونراقب بصمت موجع مقهور.

تُطال تجاذبات المجال السياسي وتأثيراته، اليوم، معظم العائشين في المجتمعات المعاصرة.. وهذا المجال مسيّر بمنظومات رقابة وسيطرة وتحكم.. بآليات إقصاء وإدماج، وعلى وفق استراتيجيات محددة بمصالح طبقية ودولتية قومية. فهو شبكة معقدة من علاقات السلطة، ومن خطابات مشبعة بالإيديولوجيا هي إفراز لتلك الشبكة، وقوى موجِّهة لها. ولذا فإن هذا المجال لا يتأطر في ضمن جزر قومية معزولة، بل يتعداها إلى العالم كله.. فالرأسمالية بقواعد أنشطتها الجاعلة من العالم سوقاً واحدة، أو مجموعة أسواق متداخلة، وبصبغتها العولمية الما بعد حداثية فجرت المجال السياسي وعولمته، حتى بات كل طرف، مهما كان هامشياً، يدرك أن مصيره يتشابك مع مصائر الآخرين، وأنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً من غير أن يأخذ بنظر الاعتبار ما يحدث حوله، وكيف يفكِّر الآخرون الأقوياء ويخططون ويطبّقون، في المراكز المتروبولية الحديثة، وبأي توازنات قلقة للقوى المتصارعة.

في هذا الخضم، وفي إطار هذه الخريطة السياسية الواسعة والمتشعبة





والمعقدة، يجد المثقف الفرد نفسه، موقعاً ودوراً ووظيفة، ذرة غاية في الضآلة، لا حول له ولا تأثير.. فمهما عاين وحلل وقال وفضح فإن النظام الكلياني العولمي يبدو وكأنه لا يأبه به، ويمضي في سبيله بعزم جبار.. وفي الوقت نفسه فإن المؤسسات الإيديولوجية للرأسمالية، بمثقفيها العضويين المتخصصين، المسوِّغين لحركتها وممارساتها، يسعون بالمقابل لانتزاع الشرعية عن المثقفين المعارضين بحجة عدم التخصص، وقلة المعلومات المتوافرة تحت تصرفهم، وطوباويتهم التي لا تتلاءم مع واقع العالم.. فقد روّجت الثقافة الرأسمالية لفكرة الاختصاص الدقيق، وبذا ليس من حقك إبداء رأيك في القضايا الكبرى والصغرى ما لم تنل شهادة جامعية عليا حول القضايا والمشكلات التي تراها وتلمسها وتحس بعقابيلها. أو أن ما تتحدث به بشأنها لا قيمة له لأن لا شرعية (علمية) لك، ها هنا، تمنحك حق الكلام. وبحسب هذه النظرة ليس من حق أشخاص من أمثال برتراند راسل، وناعوم تشومسكي، وإدوارد سعيد، وتزفيتان تودوروف، وأمين معلوف التطرّق إلى المخاطر التي تواجه المجتمعات الحديثة، أو نقد سياسات الدول الكبرى، أو الدعوة إلى خلق عالم أفضل، على الرغم من خبرتهم وذكائهم ومتابعتهم الدقيقة لما يجري، طالما كانوا لا يحوزون التأهيل العلمي، باختصاص دقيق، حول تلكم القضايا والمشكلات.

وهو يتحدث عن إدوارد سعيد ويستشهد بمقولاته، يتساءل نيكولاس دوت بويار: «ما هدف المثقف ووظيفته في حداثة تمزِّقه وتقذف به في عالم من التجاذبات؟» فيجيب: «أن يتصرف ضد التيار مرة أخرى. يلعب المثقف في المجال السياسي دور الوسيط، يؤسس اتصالات، ويقيم





روابط بين الثقافات والبشر، ويعزز نزعة إنسانية عقلانية: «يجب على المثقف أن يرى الآفاق البعيدة، ويتوفر على الفضاء الضروري لمواجهة السلطة، لأن الخضوع الأعمى للسلطة يبقى في عالمنا أسوأ التهديدات التي تخيّم بظلالها على الحياة الفكرية النشيطة والأخلاقية».

إننا نتكلم هنا عن ارتحال المثقف مثلما ينظر إليه إدوارد سعيد.. ارتحاله عبر الثقافات والحدود والذي يتسم بـ«رؤية شاملة تقيم علاقات وروابط خارج الحواجز. يرفض.. الاستسلام لاختزال حقل معرفي واحد».

مع هذا المنحى نحن نتحدث عن مثقف لتفكيره بعد كوني. فعلى مثقفنا وهو يكتب عن إشكالية الثقافة الوطنية، أو يقف في ساحة احتجاج، أو ينتج عملاً فنياً جمالياً، أو يدلي برأي في قضية محلية، أن يستحضر ما يقع خارج حدِّه الآني بوجود الآخر وفاعليته، وبوساطة عقل محاور، متسامح، متنبه، حذر، ومعارض لحظة تغدو المعارضة ضرورة.

يتحرك المثقف (هذا) في أفق العلمنة. وفي سياقنا العراقي، بالإقرار أن الخلاص يكمن في الدولة المدنية التي أركانها مبادئ المواطنة والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية والتنمية. أي أن أفق العلمنة هو الذي يحدد ويلوّن ويوسم قناعات المثقف وآرائه ومواقفه وممارساته، أي موقعه ووظيفته العضوية.. العلمنة المرتبطة بالدنيوية بما يتجاوز الجغرافية القومية في الرؤية، والعرق والثقافة المنكفئة على ذاتها.

سأخلص في النهاية إلى توصيف للمثقف الذي تتوافر شروط إمكان وجوده، في فضائنا الثقافي. وجوده المتسق مع ضرورات الواقع والعصر، والذي بمقدوره أن يكون مؤثراً بضمير ثقافي؛ أن يقول من





موقعه المستقل الناقد، المحلي والكوني، المنفي والعابر للحدود، الأخلاقي والمقاوم/ المعارض، الموضوعي، الرؤيوي ـ الحالم، ما يراه حقاً وعدلاً.






مكتبة
التنوير

# سيرة مختصرة:

- **سعد محمد رحيم.**
- الولادة: العراق 1957..
- عمل في حقلي التدريس والصحافة. ونشر أعماله الصحافية في بعض الصحف والدوريات العراقية والعربية.
- نشر نتاجاته الأدبية والفكرية في الصحف والدوريات العراقية والعربية منها (الأقلام، الموقف الثقافي، الصدى، المسار، الرافد، أفكار، دبي الثقافية، الحياة، المدى، السفير).
- من كتبه المنشورة:

ـ ظل التوت الأحمر.. قصص.. دار الشؤون الثقافية العامة 1993. بغداد.

ـ هي والبحر.. قصص.. دار الشؤون الثقافية العامة 2000. بغداد.

ـ غسق الكراكي.. رواية.. دار الشؤون الثقافية العامة 2000. بغداد.

ـ المحطات القصية.. قصص.. دار الشؤون الثقافية العامة 2004. بغداد.





- تحريض.. قصص.. منشورات الاتحاد العام للكتاب العرب 2004. دمشق.

- زهر اللوز.. قصص/ دار الشؤون الثقافية العامة 2009 بغداد.

- عولمة الإعلام وثقافة الاستهلاك.. دراسة - دار الشؤون الثقافية العامة.. سلسلة الموسوعة الصغيرة.. بغداد/ 2011

- ترنيمة امرأة، شفق البحر.. رواية.. دار فضاءات.. عمّان 2012.

- أنطقة المحرّم: المثقف وشبكة علاقات السلطة.. دراسة.. دار صفحات.. دمشق 2013.

- سحر السرد؛ دراسات في الفنون السردية.. دراسة 2014. دار نينوى دمشق 2014.

- (صراع الدولة والجماعات في العراق: السياسة، الثقافة، الهوية، والعنف) دار سطور - بغداد 2015.

- (روافد النهضة والتنوير: مرويات فكرية) دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد 2016.

- حصل على جوائز عديدة منها:

- جائزة الإبداع الروائي في العراق لسنة 2000 عن روايته (غسق الكراكي).

- جائزة أفضل تحقيق صحافي في العراق 2005.

- جائزة الإبداع في مجال القصة القصيرة/ العراق 2010 عن مجموعة (زهر اللوز).





- له العديد من الروايات والكتب الفكرية والأدبية المعدة للطبع.
- عضو اتحاد الأدباء والكتاب في العراق منذ عام 1987.




مكتبة
التنوير

# الفهرس





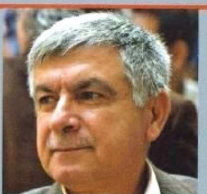



مكتبة
التنوير


مكتبة
التنوير


مكتبة
التنوير

# المثقف الذي يدسُّ أنفه...



سعد محمد رحيم

من نتحدّث عنه هو المثقف التنويري، يساريّ الهوى، ذو الفكر الأنسني الذي يتعاطى مع مفاهيم من قبيل العقلانية والحرية والذات الإنسانية والعدالة الاجتماعية والسلام والتسامح والتقدّم.. يسعى لفك السحر عن العالم بتعبير ماكس فيبر، ونزع هالة القداسة عن ثقافة أي مجتمع، وتفكيكها، وإرجاعها إلى عناصرها الأولية، وتأشير العوامل التاريخية-الدنيوية التي أنتجتها.. فيما فاعليته تتجلى عبر وعيه لمكانته في الخريطة الاجتماعية ودوره فيها.. يختص بالحقل المعني بالمعرفة والجهال؛ ذلك الحقل المتلوّن بالسياسة، في راهننا، على الرغم منه.

مكتبة التنوير



دار سطور للنشر والتوزيع
بغداد- شارع المتنبي- مدخل جديد حسن باشا
هاتف: 07700492576 - 07711002790
e.mail: bal_alame@yahoo.com

ISBN 978-1-9882953-5-0
9 781988 295350

Designed by CMYK Studio